

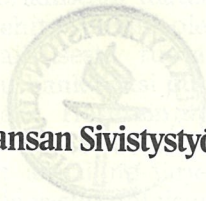
MARXIALAISUUDEN

FILOSOFIA

Kansan Sivistystyön Liitto

Marxilaisuuden filosofia

Kansan Sivistystyön Liitto



Sisältö

Johdanto 3

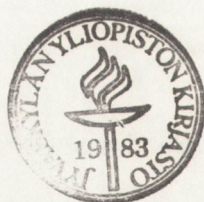
Svante Nordin:
Marxilaisuuden filosofia — historiallinen katsaus 5

Lars Herlitz:
Historiallinen materialismi ja dialektiikka 59

Ingvar Johansson:
Kriittisiä näkökohtia klassisesta dialektisesta
materialismista 69

Svante Nordin:
Tiedon ongelma marxilaisessa filosofiassa 84

Sven-Eric Liedman:
Marxilaisuus ja tieteiden hierarkia 94



Johdanto

Oheinen kirjanen on tulos Lundissa 31.3.—2.4.1978 pidettyä marxilaista filosofiaa käsitelleestä konferenssista, joka oli järjestetty marxilaista tutkimusta edistävän laitoksen CMS:n (Centrum för Marxistiska Samhällstudier) toimesta. Luultavasti konferenssi oli ensimmäinen laatuaan Ruotsissa, missä marxilaisen filosofian opiskelu on hyvin kehittymätöntä, vaikkakin yleisesti kasvavaa kiinnostusta sitä kohtaan on havaittavissa. Tässä kirjasessa julkaistaan konferenssin alustukset yhdessä historiallisen katsauksen kanssa.

Alussa olevan katsauksen tarkoituksena on antaa eräänlainen käsitteellisyys marxilaisen filosofian kehityksestä. Tällaista esittelyä ei toistaiseksi ole ruotsiksi ja sellainen puuttuu pääosin myös muilla kielillä. Se on välttämättä jäänyt lyhyeksi, mutta helpottaa toivottavasti silti sitä seuraavan keskusteluosan ymmärtämistä.

Lars Herlitz nostaa kirjoituksessaan esiin kysymyksen historiallisen materialismin suhteesta marxilaiseen kapitalismiteoriaan. Hän lähtee puolalaiselta Oskar Langelta lainaamaan kaavamaisesta mallista ja yrittää sen pohjalta kehittää näkemystään historiallisesta materialismista. Herlitz toteaa Langen yleisen kehitysmallin olevan ristiriitaisen Marxin kuvaukselle kapitalistisesta tuotantotavasta, samalla kun historia muodostuu hankalaksi puhdasoppiselle strukturaaliselle Marx-tulkinnalle. Herlitzin mukaan Marxille ominaista ei ole vain se, että hän analysoi erilaisia systeemejä, vaan myös se, että hän asetti ne järjestykseen ja tutki niiden sisäisiä rakenteellisia vastakohtaisuuksia.

Ingvar Johansson nostaa dialektisen materialismin ja erityisesti traditionaaliset dialektiset lait kriittiseen keskusteluun. Hän väittää mm. klassisen dialektisen materialismin jättävän dialektiikan ongelman ratkaisematta ja useimpien tämän ongelman esittelyjen olevan taipuvaisia filosofian merkityksen liioitteluun.

Svante Nordinin kohteena on tietoteoreettinen ongelma siitä, miten tietomme todellisuudesta suhtautuu kohteeseensa. Louis Althusseria mukaellen hän korostaa välttämättömyyttä tehdä selvä ero itse todellisuuden ja tietomme siitä välillä. Tästä lähtökohdasta hän hylkää sekä positivistisen että relativistisen tietoteorian ratkaisun.

Sven-Eric Liedman kehittelee kirjoituksessaan edelleen joitakin kirjansa *Motsatsernas Spel, Friedrich Engels filosofi och 1800-talets vetenskap* (Vastakohtien peli, Friedrich Engelsin filosofia ja 1800-luvun tiede) ajatuskulkuja. Hänen ongelmansa, samoin kuin Engelsin, on marxilaisuuden suhde muihin tieteisiin ja tieteellisiin teorioihin. Hän pitäytyy Engelsin ajatuksessa 'irreduktiivisesta materialismista', mikä tarkoittaa, että tieteiden hierarkian tulisi vastata todellisuuden kerrostuneisuutta, jossa alemmat ovat edellytyksiä ylemmille tasoille, jotka puolestaan ilman muuta eivät ole redusoitavissa, palautettavissa alempiin.

Konferenssissa piti Mats Dahlkvist vielä viidennen alustuksen. Koska tämän sisältö liittyi läheisesti Dahlkvistin pian ilmestyvän kirjan *Att studera Kapitalet* (Opiskella Pääomaa) ensimmäiseen lukuun, emme ole julkaisseet sitä tässä.

Ingvar Johansson & Svante Nordin

SVANTE NORDIN

Marxilaisuuden filosofia – historiallinen katsaus

MARX, ENGELS JA FILOSOFIA 1840-LUKU JA MARXILAIKUUDEN SYNTY MARXIN KYPSYNYT NÄKEMYS

Marxilaisuus syntyi erityisen ylikuumentuneesta filosofisesta ilmapiiristä, hegeliläisen systeemin hajoamista seuranneiden taistelevien suuntausten voimakkaiden kiistojen keskellä. Näiden laajalle ulottuvien ja sisällöltään usein vallankumouksellisten filosofisten spekulatioiden ulkoiset puitteet olivat paradoksaaliset. On vaikea kuvitella ahtaampaa miljöötä kuin 1840-luvun Saksa, kun ajattelee sen pikkuruhtinaskuntia, tekopyhää papistoa, kaikkea yliopistoissa liikkuvaa valvovaa taantumuksellista byrokratiaa, lehdistösensuuria, taloudellista alikehittyneisyyttä ja sen ylipäänsä feodaalisesti rajoituneita, ahtaita ja kurjia olosuhteita. Poliittisesta jälkeennjäänisyydestään huolimatta olivat saksalaiset kuitenkin 'das Volk der Dichter und Denker' (runoilijoiden ja ajattelijoiden kansa), Goethen ja Schillerin sekä Kantin ja Hegelin maailmaan synnyttänyt kansa.

On tavallista puhua 'marxilaisuuden kolmesta lähteestä', saksalaisesta filosofiasta, ranskalaisesta poliittisesta ajattelusta ja englantilaisesta taloustieteestä. Vielä karkeammalla jaottelulla voitaisiin sanoa näiden kolmen lähteen vastaavan Marxin elämän eri periodeja. Filosofiset kysymyksenasettelut asettuivat etualalle opiskeluvuosien aikana Saksassa. *Karl Marxin* (1818–1883) filosofinen kynäilykausi rajoittuu oleellisimmilta osiltaan oikeastaan hyvin lyhyelle aikavälille (n. 1842–1847). Hänen silloin kirjoittamissaan töissä kasvaa

esiin hänen oma katsomuksensa, joka nousee välienselvittelystä Hegelin ja hänen vasemmistolaisempien oppilaidensa, niin kutsuttujen nuorhegeliläisten kanssa kuten esim. Arnold Ruge, Bruno Bauer, Max Stirner tai Ludwig Feuerbach. Vastaava kehityskulku koskee myös Marxin elinikäistä ystävää ja yhteistyökumppania *Friedrich Engelsiä* (1820–1895). He molemmat kirjoittivat yhdessä eräitä tärkeitä filosofisia teoksia 40-luvulla.

Nuorhegeliläisten käymässä debatissa nousivat esiin ajan sosiaaliset ja poliittiset murrokset filosofisessa asussa. Hegeliläisen filosofian kategorioissa esiintyvän abstraktisuuden ja joskus myös mielikuvituksellisuuden ei annettu johtaa harhaan. Keskusteltavat kysymykset olivat maanläheisiä ja polttavan ajankohtaisia. Oli kysymys ruhtinaiden jatkuneesta vallasta, perustuslain ongelmasta, jatkuvasta kansallisesta hajaannuksesta, näistä porvarillisen vallankumouksen ratkaisemattomista tehtävistä. Mutta kyse oli myös — tosin vielä itumuodossaan — modernista sosiaalisesta ongelmasta, teollisuusproletariaatista. Marx on koonnut tilanteen yhteen loistavassa retorisessa kirjoituksessaan *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä* (1844).

40-luvun jälkipuoliskolla Marx ja Engels murtavat nuorhegeliläisen filosofian rajat. Joitakin vuosia myöhemmin vuoden 1848 vallankumous murtaa huomattavasti myös objektiivisen sosiaalisen ja poliittisen problematiikan rajoja. Marxin nuoruuden ajan filosofisista kirjoituksista ei hänen väitöskirjansa Demokritoksen ja Epikuroksen filosofioiden eroista saa osakseen suurempaa mielenkiintoa. Mielenkiintoisempia ovat artikkeli *Juutalaiskysymyksestä* (1843) ja käsikirjoitus *Hegeliläisen valtio-oikeuden kritiikki* (kirjoitettu 1843, mutta julkaistu vasta 1927).

Näissä kirjoituksissa Marx käsittelee hegeliläistä teemaa valtion ja yhteiskunnan suhteesta. Jo tässä yhteydessä Marx tuo esiin yhteiskunnan ja samalla myös taloudellisten suhteiden ratkaisevan merkityksen sekä sen, miten valtio määräytyy näistä. Samanaikaisesti hän suuntaa murskaavan kritiikin Hegelin metodia kohtaan, jonka mukaan niin sanoaksemme todellisuus johdetaan käsitteistä sen sijaan, että käsitteet johdettaisiin todellisuudesta. Mutta jälkimaailmassa verrattomasti eniten keskustelua herättänyt nuoren Marxin kirjoitus ovat Pariisissa 1844 kirjoitetut nk. *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset*, jotka antoivat aiheet uudelle Marx-tulkinnalle, kun ne julkaistiin 1932. (3/4

Marxin tuotannosta oli hänen kuollessaan julkaisematonta, joten kertomus marxilaisuudesta on mm. kertomusta Marxin — ja jossain tapauksissa Engelsin — jälkeenjääneiden kirjoitusten julkaisemisesta.)

Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset keskittyvät vieraantuneisuuden käsitteen ympärille. Tällä käsitteellä, jonka esikuva on peräisin Hegeliltä, oli tärkeä merkitys nuorhegeliläisessä keskustelussa. Hegelillä kysymys on siitä, että absoluuttinen subjekti, maailmanhenki, ottaa ulkoisen muodon objektissa, maailmassa. Tämä on välttämätön vaihe itsensä toteuttamisessa, joka kuitenkin loppuun asti vietyä ylittää objektivoitumisensa. Nuorhegeliläisillä, erityisesti Feuerbachilla, kysymys oli sen sijaan inhimillisestä subjektista, joka käy läpi vastaavan objektivoitumisen esimerkiksi niin, että kristinuskon Jumala ja taivas käsitettiin ulkoiseksi kohteeksi, vaikka ne todellisuudessa olivatkin inhimillisten toiveiden ja tarpeiden heijastumia.

Marxilla nämä ajatuskulut yhdistyvät luonteenomaisella tavalla havaintoon kapitalismin taloudellisesta todellisuudesta ja muuntuvat näin uudeksi teoreettiseksi kokonaisuudeksi. Käsikirjoituksissa on ihminen kapitalismissa — ja tällöin erityisesti työläinen — se, joka on vieraantunut esimerkiksi kunvalta omaan työhön on riistetty. Tuottavassa, vapaassa työssä Marx näkee ihmisen itsensä toteuttamisen, hänen olemuksensa, joka erottaa hänet muista lajeista. Mutta kapitalististen olosuhteiden alaisuudessa tämä työ tulee kauppatavaraksi muiden tavaroiden joukossa, joksikin jota ostetaan ja myydään:

Se, että työläinen **myydään** tuotteelle ei sisällä vain sitä, että hänen työstään tulee objekti, **ulkoinen** olemassaolo, vaan myös sen, että työ on olemassa hänen ulkopuolellaan, hänestä riippumatta ja hänelle vieraana, kuin voima joka on esteenä hänen tiellään, että se elämä jonka hän omistaa objektille, muodostuu hänelle vihamieliseksi ja vieraaksi.

Ihmisen vieraantuessa itsestään vieraantuu hän myös muista ihmisistä ja luonnosta. Ihmistä hallitsevat hänen tuotteensa sen sijaan, että hän olisi niiden herra:

Jokainen yrittää saada lähimmäisensä **vieraan** olemusvoiman alaiseksi tyydyttääkseen näin itsekäitä tarpeitaan. Esineiden määrän kasvun myötä

kasvaa siksi vieraiden voimien valtapiiri, jossa ihminen on orja, ja jokainen uusi tuote on moleminpuolisen pettämisen ja moleminpuolisen riiston uusi aste.

Itse asiassa Marx noudattaa tässä porvarillisen yhteiskunnan kritiikkiä, joka on löydettävissä monilta aikaisemmilta ajattelijoilta, esimerkkinä Rousseau ja ranskalaiset, englantilaiset sekä saksalaiset romantikot. Mutta kun aikaisempi kritiikki oli romanttista tai romanttis-taantumuksellista ja katsoi taaksepäin aikaisempiin yhteiskuntamuotoihin ideaalisina, näki Marx eteenpäin. Kapitalismilla oli hänen käsittääkseen edistysellinen tehtävä kun se vei valtaviin teknisiin ja teollisiin edistysaskeliin. Kun romantikot pyrkivät syyttämään teollistumista sellaisenaan modernin yhteiskunnan pahuudesta, näki Marx syyn kapitalistisissa tuotantosuhteissa, jotka sosialistinen vallankumous raivaisi pois tieltä. Tällaisella käytännöllis-todellisella yhteiskuntamuutoksella häviäisi myös vieraantuminen.

Teoria vieraantumisesta, jonka Marx kehitti Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa esiintyy uudestaan toisenlaisessa ja syventyneessä muodossa hänen kypsissä teoksissaan, esimerkiksi *Pääomassa*. Siinä ei enää puhuta ihmisen olemuksen vieraantumisesta, vaan 'reifikaatiosta' (esineellistyminen) ja 'tavarafetisismistä'. Ajatuksena on, että kapitalismin aikana taloudelliset suhteet esiintyvät eräänlaisina luonnonsuhteina. Ilmiöt kuten raha, korko, tavarat, taloudelliset kriisit jne., jotka itse asiassa nousevat ihmisten välisistä suhteista, näyttäytyvät esineellisinä, ihmisiin nähden ulkoisina. Kapitalismin aikana on itse asiassa niin, että perimmäitään ihmisten itse luomat taloudelliset olosuhteet ovat ottaneet vallan heidän ylitseen ja hallitsevat heidän tahdostaan ja toiveistaan huolimatta. Vasta sosialistinen, suunnitelmallinen tuotanto voi saada nämä ylösalaisin kääntyneet yhteiskunnalliset olosuhteet lakkaamaan.

Parissa suuressa yhdessä Engelsin kanssa kirjoitetussa kiistakirjoituksessa Marx saattaa päätökseen välienselvittelyn nuorhegeliläisyyden kanssa: *Pyhä perhe* (1845) ja *Saksalainen ideologia* (kirjoitettu 1845–1846, mutta julkaistu vasta 1932). Kuuluisat Feuerbach-teesit muodostavat eräänlaisen lopputuloksen. Näissä töissä voidaan seurata materialistisen historiakäsityksen esiinkasvua ja miten näin näkemys ihmisen roolista muuttuu. Ajatus erityisestä muuttumattomasta inhimillisestä luonnosta, joka häämöttää Taloudellis-filosofi-

sisä käsikirjoituksissa, hylätään. Sen sijaan astuu näkemys, että ihmisen luonto määräytyy hänen suhteistaan muihin ihmisiin historiallisesti annettussa yhteiskunnassa. Feuerbach-teeseistä (1845) seitsemännessä sanotaan:

Feuerbach sulauttaa uskonnollisen olemuksen **inhimilliseen** olemukseen. Mutta inhimillinen olemus ei ole jotain abstraktia, jonka yksittäinen yksilö kätkee sisäänsä. Todellisuudessa se on yhteiskunnallisten olosuhteiden summa.

Tällainen käsitys yhteiskunnasta eroaa luonnollisesti ratkaisevasti liberalistisesta. Benthamilla ja Millillä esiintyykin yhteiskunta päivittäisesti yksilöiden summana, jossa nämä ajateltiin varustettuina annetuilla luonnollisilla ominaisuuksilla: oman edun pyrkimyksellä jne. Vielä Pääomassa Marxin oli pilkattava Benthamin naiivia käsitystä, että luonnollinen ihminen aina oli englantilaisen pienyrittäjän tarkka kopio.

Viimeksi mainittujen töiden mukana Marx ja Engels jättävät filosofian, ensiksi mainittu lopullisesti, jälkimmäinen vuosikymmeniksi. Tälle on tulkittu erityisiä syitä, mutta muutama tekijä pistävät välittömästi silmään. He jättävät Saksan filosofisen ilmapiirin. Samanaikaisesti he heittäytyivät intensiiviseen poliittiseen toimintaan. Heidän kritiikkinsä nuorhegeliläisyyttä kohtaan on vienyt heidät pois käsityksestä, että filosofia voi muuttaa maailmaa. Poliittinen toiminta ja ratkaisevan yhteiskuntatason, talouden, opiskelu esiintyvät tärkeimpinä.

Mielenkiintoaan dialektiikkaan ja metodikysymyksiin kumpikaan ei kuitenkaan jätä. Vaikkei Marx koskaan onnistunutkaan keskittymään suureen työhönsä dialektiikasta, josta hän joskus puhui, ovat molemmat, hän ja Engels, töidensä esipuheissa ja kommenteissa antaneet tärkeitä metodisia virikkeitä; esimerkiksi idean tutkimusprosessin kulusta konkreettisesta abstraktiin ja takaisin konkreettiin, eräänlaisen vastineen Hegelin dialektiikan ylös- ja alaspäin suuntautuviin liikkeisiin.

Myöhempi tutkimus on itse asiassa osoittanut, että niin sanottu 'filosofinen' aines Marxin myöhemmissä töissä onkin suurempi kuin mitä aikaisemmin on uskottu. Erityisesti tämä koskee taloudellisia kirjoituksia, joissa Hegelin vaikutus on havaittavissa esim. opissa tavarafetisismistä ja

häneltä saaduissa tavaramuotojen käsitekehitelmissä *Grundrissessä* ja Pääomassa. Ylipäätään voidaan sanoa, että Marxin ja Engelsin teorialakennelmalla on joukko filosofisia piirteitä, jotka erottavat sen sekä liberaalis-positivistisesta että konservatiivis-romanttisesta konseptiosta. Positivismin suhteen hylätään esim. sosiaalinen atomismi (tai 'metodologinen individualismi') samoin kuin usko välittömän kokemuksen luotettavuuteen. Mutta myös romanttinen subjektivismi tuomitaan hylätyksi. Vaikka yhteiskuntaelämää ei koskaan redusoida biologiseen elämään, käsitetään ihminen osana luontoa. Objektivisen tieteen mahdollisuus ihmisestä, yhtä hyvin kuin luonnosta, esiintyi Marxille ja Engelsille lähinnä itsestäänselvyytenä.

ENGELSIN MYÖHÄISFILOSOFIA DIALEKTISEN MATERIALISMIN SYNTY

Kahtena elämänsä viimeisenä vuosikymmenenä Engels palasi filosofian pariin. Ulkoinen ärsyke tälle oli hyökkäys, jonka akateeminen kriitikko Eugen Dühring suuntasi Marxin oppeja kohtaan ja jolla oli vaikutustakin saksalaiseen sosialidemokratiaan. Tämä sai Engelsin Marxin rohkaisemana kirjoittamaan vastahyökkäyksen: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* (suomennettu nimellä *Anti-Dühring*), joka ilmestyi 1878. Samanaikaisesti paneutui Engels luonnonfilosofisiin tutkimuksiin, joiden tuloksena syntynyt käsikirjoitusta hän ei koskaan saanut valmiiksi. Tätä hän toimitti vuosina 1876—1886, mutta se julkaistiin vasta 1925 nimellä *Luonnon dialektiikka*. Engelsin elinaikana julkaistiin vielä yksi filosofinen kirjoitus: *Ludwig Feuerbach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu* (1888).

Filosofinen työ, jonka Engels näin otti tehtäväkseen, oli erinomaisen laaja-alainen. Kasvava, yhä vahvempi marxilainen työväenliike tarvitsi filosofiaa, 'maailmankatsomusta'. Oli siis annettava kokonaiskuva todellisuudesta, jossa tieteet voitaisiin sijoittaa oikeisiin yhteyksiinsä ja niiden väliset suhteet selvittää. Tällöin Engels otti lähtökohdakseen hänen ja Marxin vanhan oppimestarin Hegelin, jonka luonnonfilosofian hän pitkin askelin ylitti. Mutta hänen yrityksensä voidaan myös yhdistää filosofisten 'systeeminrakentajien' korkeasuhdanteeseen, mikä oli tunnusomaista 1800-luvun viimeisille vuosikymmenille ja mikä syrjäytti sellaiset ajattelijat kuin Ernst Haeckel, Herbert Spencer ja Eugen Dühring.

Mikä sitten on Engelsin myöhäisfilosofian sisältö? Joidenkin pääkohtien yhteenvedo saa tässä riittää.

Engels esittää materialistisen ja samalla dialektisen näkemyksen maailmasta. Materialismi on osittain tietoteoreettinen. Engels väittää, että on olemassa tietoisuudesta riippumaton todellisuus, ja esittää, vastoin esimerkiksi Kantia, että tämä todellisuus on periaatteessa tietomme saavutettavissa. Mutta materialismi pitää sisällään myös ontologisen (käsitys yleisimmällä tasolla olemassa olevasta) opinkappaleen, jonka mukaan maailma rakentuu materiasta, tarkemmin määritellen liikkeessä olevasta materiasta. Dialektinen puoli asiasta on mm. tässä. Materia ei ole jotakin muuttumatonta vaan prosessi, jatkuva muutos. Ja tämä muutos ei ole vain määrällistä. Engelsin materialismi on ei-redusoituvaa, mikä tarkoittaa, että kehityksen kuluessa syntyy uusia laatuja, esimerkiksi orgaaninen epäorgaanisesta (elollinen elottomasta), biologinen fyysisestä, psyykkinen biologisesta jne.

Näihin käsityksiin kytkeytyy eräs erityisen tunnettu Engelsin luonnonfilosofian piirre — hänen oppinsa dialektiikan laeista. Kolme lakia ovat määrääviä. Ensimmäisen mukaan määrälliset muutokset tietyissä olosuhteissa muuttuvat laadullisiksi. Kiehuva vesi muuttuu vesihöyryksi, säästörahat pääomaksi jne. Toisen lain mukaan vastakohtat edellyttävät toisiaan, ovat 'identtisiä', ts. muodostavat kokonaisuuden. Proletariaatti edellyttää esimerkiksi kapitalistiluokkaa ja päinvastoin. Lopuksi on laki kieltämisen kieltämisestä: kapitalismi esimerkiksi kieltää aikaisemman aikakauden, mutta antaa aiheen omalle kieltämiselleen sosialistisessa vallankumouksessa.

Näillä 'laeilla' lienee kuitenkin hyvin rajattu arvo tieteille. Niin pitkään, kun esimerkiksi ei tiedetä, millä edellytyksillä jokin muuttuu vastakohtakseen tai mistä tämä 'vastakohta' konkreettisesti muodostuu, näillä laeilla on vähäpätöinen merkitys.

Engelsin myöhemmän ajan kirjoituksista saa Anti-Dühring suurimman merkityksen. Se antoi klassisen esityksen Marxin yhteiskuntateoriasta, ja asetti sen yleiseen yhteyteen. Näin se sai aikaan kokonaisuuden, koosteen, josta tuli määräävä toisen internationaalien ja myöhemmin myös kolmannen internationaalien marxilaisuudelle. Tämä koski yhtä lailla marxilaisuuden filosofiaa, jota Plehanovin mukaisesti usein kutsutaan 'dialektiseksi materialismiksi'.

TOISEN INTERNATIONAALIN MARXILAISUUS

Ensimmäinen internationaali (1864—1876) muodostui lyhytaikaiseksi ja menestykseltään vähäiseksi. Toinen internationaali (perustettu 1889 ja käytännössä hajonnut 1914) näytti, ainakin ulkoisesti, sitäkin mahtavammalta. 1800-luvun lopulla kasvoivat sosialidemokraattiset puolueet yhä voimakkaammiksi useimmissa eurooppalaisissa maissa. Anarkismi, joka oli ollut vahva ensimmäisessä internationaalissa, oli saanut väistyä marxilaisittain innoittuneiden käsitysten tieltä. Erityisesti saksalainen puolue tuli Erfurt-ohjelman hyväksymisen jälkeen 1891 tiukasti marxilaiseksi.

Vaikutusvaltaisen saksalaisen puolueen johtavat teoreetikot 90-luvulla olivat Karl Kautsky ja Eduard Bernstein. He kuuluivat toiseen sukupolveen kuin Marx ja Engels. Filosofisesti merkittäviin marxilaisiin voidaan myös lukea italialainen Antonio Labriola ja venäläinen Georgi Plehanov. Kaikki nämä olivat saaneet kuvansa marxilaisuudesta Anti-Dühringin ja vanhan Engelsin vaikuttamana ja he kaikki olivat myös kirjeenvaihdossa Engelsin kanssa. Bernstein ja Kautsky olivat erityisen lähellä Engelsiä, hän myös valitsi nämä kirjallisen jäämistönsä kokoajiksi. Marxilainen oikeaoppisuus, ortodoksia, oli saanut jo alkunsa. Bernstein ja Kautsky olivat 'temppelevahteina' muita edellä ajan sananvaihdossa. Kautskya kutsuttiin uskolliseksi, ainakin vuoteen 1914. Bernsteinista tuli suuri 'luopio'.

'Ortodoksista' marxilaisuutta, josta Kautsky vastasi ja jota hän jossakin määrin kehitti, leimasi voimakas taloudellinen determinismi (talouden täydellinen määräävyys). Sosialistinen vallankumous nähtiin lähinnä eräänlaisena luonnonvälttämättömyytenä — Kautskyyn oli darwinismilla huomattava vaikutus — ja sitä pidettiin kapitalismin taloudellisen luhistumisen enemmän tai vähemmän automaattisena seurauksena. Oppi esiintyi kutakuinkin mekaanisena, vaikka Kautsky uskollisesti puolustikin dialektiikkaa. (Niinpä Lenin ei syyttä joitakin vuosikymmeniä myöhemmin kirjoittanut, ettei kukaan marxilainen ollut viiteenkymmeneen vuoteen lukenut Hegeliä.)

Kun Bernstein 90-luvun loppua kohden aloitti hyökkäyksensä marxilaisuutta vastaan, sisälsi hänen revisionsa Marxista myös filosofisen momentin. Bernstein sanoutui jyrkästi irti hegeliläisestä dialektiikasta ja halusi sen sijalle saattaa uskantilaisuuden, josta vuosisadan vaihteen aikana oli Saksassa

tullut jonkinlainen muotifilosofia. Tässä hän sai tukea myös muilta enemmän filosofisesti pohtivilta marxilaisilta kuten Kurt Eisner ja Karl Vorländer. Heihin liittyivät myöhemmin nk. austromarxilaiset, esimerkiksi Max Adler ja Otto Bauer, jotka kuitenkin pysyivät järkkymättömästi näkökannassa, että Marx oli täysin yhdenmukainen Kantin kanssa.

Marxilaisuuden uuskantilainen tulkinta koski lähinnä kahta aluetta. Toisaalta korostettiin voimakkaasti tosiasioiden ja arvostusten välistä eroa. Oli periaatteessa mahdollista käsittää marxilaisuus oikeana teoriana yhteiskunnasta olematta silti sosialisti. Henkilökohtainen osallistuminen ja kannanotto sosialismin puolesta kapitalismia parempana oli toisaalta ratkaiseva poliittiselle valinnalle. Sosialismin piti olla arvoisältöinen, ei 'tieteellinen'. Näin kääntyivät uuskantilaiset tiettyssä määrin takaisin sille kannalle, jota Marx ja Engels kutsuivat 'utooppiseksi sosialismiksi', ts. socialistiseen osallistumiseen, joka perustuu oikeusperiaatteille pikemmin kuin todellisten liikkeiden ja todellisten edellytysten analyysille. Toisaalta lukuisat uuskantilaiset marxilaiset jakoivat monille uuskantilaisille — esimerkiksi Simmelille, Windelbandille ja Diltheylle — tunnusomaisen käsityksen yhteiskuntatieteiden ja luonnontieteiden radikaalista erosta, joka Marxilla ja Engelillä ei koskaan esiintynyt perustavanlaatuisena. Tämän käsityksen mukaan saivat yhteiskunta- ja historiatieteet luonteensa tutkimalla ainutlaatuista, ei toistettavissa olevaa, eivätkä yrityksistä lakien järjestelemiseen. Ihanteista ja tavoitteista johdettavien ihmistieteiden on välttämättä oltava toisenlaista kuin tieteen kuolleesta luonnosta. — Tästä juontuu linja Lukácsiin ja Frankfurtin koulukuntaan, mutta kysymys ei ole suorasta vaikutuksesta vaan yhteisistä lähteistä: Simmelillä, Diltheyllä ja muilla uuskantilaisilla oli merkitystä myös Lukácsille ja hänen seuraajilleen. Kiista revisionismista ei rajoittunut vain Saksaan, vaan sitä käytiin myös useimmissa internationaalissa edustettuina olleissa maissa. Kaksi ei-saksalaista filosofia on mainittava tässä yhteydessä: Labriola ja Plehanov.

Antonio Labriola (1843—1904) oli ensimmäinen merkittävä marxilainen teoreetikko Italiassa. Labriola oli filosofian professori Roomassa ja antoi siirtymisellään marxilaisuuteen 1890-luvulla välittömästi tälle hyväksytyn aseman italialaisessa yliopistoelämässä. Benedetto Crocesta ja George Sorelistä hän sai pian kaksi huomattavaa oppilasta ja jonkin ajan hän toivoi muodostavansa heidän kanssaan italialaisen marxilaisuuden 'pyhän kolminaisuuden'. Croce ja Sorel kään-

tyivät kuitenkin pian muille teille ja heidän vaikutuksensa italialaiseen marxilaisuuteen tuli rajoittumaan siihen merkitkseen, minkä he antoivat inspiraatiolähteenä Gramscille.

Labriolan suurin merkitys oli siinä, että hän edusti 'tiukkaa marxilaisuutta' ja hyökkäsi kaikkia revisionismiin tendenssejä vastaan. Kirjoituksissaan historiallisesta materialismista — julkaistu ensinnä Ranskassa otsikolla *Essais sur la conception materialiste de l'histoire* — hän korostaa päällysrakenteen vaikutusta perustaan sen tulkinnan mukaisesti, joka mm. esiintyy joissakin Engelsin kirjeissä 90-luvulla.

Georgi Plehanovia (1856—1918) on tapana kutsua venäläisen marxilaisuuden isäksi. Marxilainen sosialidemokratia oli vasta myöhään saanut jalansijaa Venäjällä, missä populistiset ja anarkistiset suuntaukset pitkään olivat olleet vallitsevina (Plehanov oli itsekin aluksi kuulunut näihin). Marxilaisuuden tunnetuksi tulemisesta Venäjällä kuuluu ansio erityisesti Plehanoville, niin kuin myös siitä, että hän pitkään oli marxilaisuuden johtava puolustaja erilaatuisia revisionistisia suuntauksia vastaan.

Plehanovin marxilaisuus, samoin kuin hänen aikalaistensa, oli saanut paljon vaikutteita Engelsiltä. Plehanov tuli toteuttamaan Engelsin aloittaman marxilaisuuden kehittämisen 'maailmankatsomukseksi'. Hän loi käsitteen 'dialektinen materialismi' erottaakseen marxilaisen materialismin mekaanisista ja reduktionistisista muodoista. Hänen toinen ansionsa marxilaisen filosofian järjestämisessä oli dialektisen ja historiallisen materialismin välisen suhteen osoittaminen — hänen mukaansa historiallinen materialismi voitiin nähdä lähinnä dialektisen materialismin erityistapauksena, jolloin se sai eräänlaisen ontologisen vahvistuksen.

Plehanovin tärkein panos marxilaisuudessa oli kuitenkin hänen tulkintansa materialistisesta historiateoriasta. Vanhan Engelsin mukaisesti hän korosti ei-mekaanista tulkintaa. Erityisen mielenkiintoinen on hänen käsityksensä, jonka mukaan perusta ei vaikuta päällysrakenteeseen suoraan vaan vasta välittäjien, esimerkiksi psykologisten tekijöiden kautta. Plehanov oli Franz Mehringin ohella sukupolvensa etevimpiä marxilaisen estetiikan alueella ja osittain ranskalaisen taidefilosofin Hippolyte Tainen vaikutuksen alaisena hän kehitti teorian, jonka mukaan jokaista aikakautta luonnehtii erityinen psykologinen ilmapiiri, erityinen henki, joka heijastuu ajan tyypillisissä kulttuurituotteissa. Tämä henki on

Plehanovin mukaan puolestaan määräytynyt aikakauden vallitsevista tuotantosuhteista.

Plehanovista tuli oppi-isä koko venäläisten marxilaisten nuorelle sukupolvelle, johon mm. Lenin kuului, ja hänellä oli — eikä vähiten Leninin välittämänä — merkittävä vaikutus marxilaisuuden edelleen kehittämisessä Venäjällä.

LENIN

Vuosisadan vaihteen jälkeen astuu uusi sukupolvi internationaalien historiaan. Heihin voidaan lukea puolalaisia ja venäläisiä marxilaisia kuten Rosa Luxemburg, Leo Trotski ja V.I. Lenin kuten myös itävaltalaiset Max Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding ym. Siinä missä edellinen sukupolvi oli saanut voimakkaan vaikutuksen sosialidemokratian vahvasta ja häiriöttömästä kasvusta useimmissa Euroopan maissa — jopa Engelsissä herätti kunnioitusta parlamentaarisen taistelun mahdollisuudet — muotoutui uusi sukupolvi levottomana aikakautena.

Kovenevat imperialistiset ristiriidat, sodan uhka ja vuoden 1905 vallankumous Venäjällä ja Puolassa merkitsi heille ratkaisevia ongelmia. Suuret yritykset, joita tehtiin taloudellisen ja poliittisen teorian alueilla, eivät kuitenkaan osoittaneet erityistä filosofista luomisvoimaa. Kun on kysymys puhtaasti filosofisesta alueesta, voimme pitäytyä käsittelemään Leniniä.

Vladimir Iljits Lenin (synt. Uljanov, 1870—1924) on marxilaisena itse asiassa asetettava venäläiseen yhteyteen. Veisi kuitenkin liian pitkään selvittää venäläisen puolueen sisäisiä keskusteluja. Saamme tyytyä käsittelemään Leninin taistelua nk. ekonomismia vastaan sekä hänen erityisesti kirjoituksessa *Mitä on tehtävä?* (1902) kehittämänsä ajatusta, että työläiset eivät voi pelkällä taloudellisella taistelulla spontaanisti saavuttaa enempää kuin reformistisen 'trade-unionistisen' (ammattiliitollisen) tietoisuuden. Marxilainen teoria on vietävä työväenluokkaan 'ulkoapäin', ts. teoreettisen ajattelun kautta (jota ajattelua sitä paitsi luokkayhteiskunnan ehtojen alla monessa tapauksessa edustavat porvarillisen kerroksen edustajat). Lenin korostaakin tämän mukaisesti kaikinpuolisen **poliittisen** taistelun merkitystä, taistelun joka ylittää työväenluokan välittömän etutaistelun rajat. Leninin puolue-

teoria onkin nähtävä tämän poliittisen tason korostuksen valossa. Vallankumouksen ei ajateltu täten syntyvän pelkääntään spontaanisti kapitalismin taloudellisen luhistumisen seurauksena.

Lenin on tehnyt tärkeitä lisäyksiä marxilaiseen teoriaan monilla alueilla. Hänen julkaistuista kirjoituksistaan rajoittuu puhtaasti filosofinen tuotanto teokseen *Materialismi ja empiriokritisismi* vuodelta 1908. Tämä kirja kirjoitettiin polemiikiksi eräitä venäläisiä marxilaisia vastaan, joukossa joitakin bolševikkeja, jotka olivat saaneet voimakkaita vaikutteita nk. empiriokritisismistä sellaisena, joksi se 1800-luvun lopulla Richard Avenariuksen ja Ernst Machin toimesta muotoutui. Empiriokritisismi on eräänlaista positivismia ja fenomenalismia. Materiaalisten esineiden arveltiin koostuvan aistihavainnoista tai aistitiedoista (datoista). Tällaisia dataja pidettiin ainoina, jotka ovat tietomme saavutettavissa.

Lenin näkee tässä filosofiassa erään idealismin muodon ja korostaa voimakkaasti yhtymäkohtia vanhempiin idealisteihin, erityisesti Berkeley'iin. Tätä vastaan hän asettaa marxilaisuuden tietoteoreettisen materialismin sellaisena kuin lähinnä Engels sen oli muotoillut. Tärkeä teesi *Materialismi ja empiriokritisismi* -teoksessa on, että kaikki suuret filosofiset opit ovat muunnoksia joko idealismista tai materialismista. Nämä käsitteet määritellään tällöin sen mukaan, miten nähdään suhde ihmisen tietoisuuden ja ulkomaailman välillä. Se, jonka mielestä on olemassa tietoisuudestamme riippumaton ulkomaailma, on materialisti ja se, joka kieltää ulkomaailman olemassaolon tietoisuudesta riippumatta, on idealisti. Ensiksi mainittu filosofia nähdään edistyksellisenä, ts. se suhtautuu positiivisesti tieteseen ja järjelliseen tietoon ja vie niitä eteenpäin. (Lenin lähtee siitä, että kaikki tiede edellyttää ulkomaailman olemassaoloa.) Jälkimmäinen filosofia on taantumuksellinen ja sen rooli on puolustava suhteessa uskontoon ja kaikenlaisiin mystifioiviin ideologioihin. Tässä merkityksessä tulee kaikesta filosofiasta 'puolueellista' ja on ymmärrettävissä, miksi Lenin piti poliittisesti tärkeänä tehtävänä taistella filosofisia harhaoppeja vastaan.

Leninin tietoteoreettinen materialismi piti sisällään ennen kaikkea tieteellisen tiedon mahdollisuuden puolustuksen. Tästä näkökulmasta on nähtävä hänen nk. 'heijastusteorian' sa'. On olemassa ulkoinen todellisuus. Mutta on myös mahdollista saavuttaa objektiivista tietoa siitä. Aistihavaintom-

me ja teoriamme on näin ymmärrettävissä heijastuksina todellisuudesta, ts. ne antavat oikeaa kuvaa siitä. Mitään periaatteellisia, tietoteoreettisia esteitä ei ole täydelliselle tiedolle todellisuudesta. Mutta selvästikään emme ole nyt saavuttaneet sellaista tietoa. Lenin esittää eräänlaisen approksimaatio-teorian totuudesta, mikä tarkoittaa, että tietomme ei pidä sisällään täydellistä totuutta, mutta lähenee sitä. Kun tietomme kasvaa, tulee approksimaatiosta, likiarvosta yhä parempi.

Kriteerinä sille, että tietomme on oikeaa, Lenin näkee — kuten Engels — käytännön. Tietojemme sovellettavuus ja käyttökelpoisuus kokeissa tai teollisessa toiminnassa sisältää takeen niiden (ainakin likiarvoisesta) totuudellisuudesta. Se, että tällainen Leninin oikeaksi tunnustama kriteeri 'ei koskaan voi täydellisesti vahvistaa tai kumota jotakin inhimillistä käsitystä' on itse asiassa etu:

Tämä kriteeri on siis riittävän 'epätarkka' estämään inhimillisen tiedon muuttumisen joksikin 'absoluutiksi', mutta samalla riittävän tarkka säälittömälle taistelulle kaikkia idealismin ja agnostismin vivahteita vastaan.

Leninin Materialismi ja empiriokritisismi -teoksessa korostama puoli dialektista materialismia on, kuten olemme nähneet, materialismi, ei dialektiikka. Hänen suhtautumisensa dialektiikkaan ja Hegelin vaikutukseen marxilaisuudessa kävi läpi itse asiassa merkittäviä muutoksia. Aikaisemmassa kirjoituksessaan *Mitä ovat kansan ystävät...* vuodelta 1894 omaa Lenin järkähtämättömästi torjuvan asenteen Hegeliin ja kuvaa 'absurdiksi syyttää Marxia hegeliläisestä dialektikasta'. Vasta kaksikymmentä vuotta myöhemmin alkaa Lenin vakavasti opiskella Hegeliä, jota hän nyt lukee kynä kädessä. Hänen vuosina 1914—1916 tekemänsä muistiinpanot julkaistiin hänen kuolemansa jälkeen *Filosofian vihkoina*. Tällöin hän on kääntynyt toiseen ja pitkälle positiivisempaan suhtautumiseen Hegeliin. Eräässä tunnetussa muistiinpanossaan tuo hän esiin:

— — on mahdotonta ymmärtää Marxin Pääomaa täydellisesti, ja erityisesti sen ensimmäistä lukua, ellei ole opiskellut ja perusteellisesti käsittänyt koko Hegelin *Logiikkaa*. Niinpä ei puoleen vuosisataan kukaan marxilainen ymmärtänyt Marxia.

Tämän kunnioittavan suhtautumisen Hegeliin Lenin säilytti vastaisuudessaakin ja hänen näkemyksensä dialektiikasta tuli siksi selvästi poikkeamaan siitä, mikä oli tunnusomainen esimerkiksi Buharinille. Hänen suorat puuttumisensa filosofiseen keskusteluun kuuluivat kuitenkin aikaan ennen ensimmäistä maailmansotaa ja näin ollen toisen internationaalinaikaan.

'KÄYTÄNNÖN FILOSOFIA' – SOTIEN VÄLISEN AJAN MARXILAIKUUS

Ensimmäinen sodanjälkeinen sukupolvi

Lokakuun vallankumouksen vuoksi Venäjällä oli marxilaisuudelle syntynyt uusi tilanne. Nyt Venäjä oli maa, jossa kapitalismi oli väistynyt ja marxilaisuus, sen sijaan että valtiovalta sitä vastustaisi, oli saavuttanut etuoikeutetun aseman. Näin syntyi ero sosialistisesta Neuvostoliitosta ja kapitalistisesta Länsi-Euroopasta kotoisin olevan marxilaisuuden välille. Joskus tätä eroa lähtökohtana pitäen on neuvosto-marxilaisuus asetettu vastakkain 'läntisen marxilaisuuden' kanssa, joka piti sisällään niinkin erilaisia ajattelijoita kuin Lukács, Gramsci, Sartre ja Althusser. Tällä vastakkainasettelulla tuskin on itse asiassa muuta ydintä kuin se, mitä erilaiset ulkoiset olosuhteet merkitsevät. Tämä on viimeisen kahden vuosikymmenen aikana tullut yhä selvemmäksi siinä suhteessa, että Itä-Euroopan neuvosto-ortodoksia on osittain saanut väistyä monien filosofien suuntausten tieltä, joista joillekin läntiset marxilaiset ovat olleet inspiraation lähteenä.

Emme tule käyttämään käsitettä 'länsimarxilaisuus' vaan lähdemme ajanjaksoista, jotka rakentuvat niille historiallisille kokemuksille, joista kunkin marxilaisten filosofien sukupolven oli lähdettävä. Näin voimme erottaa filosofien ryhmän, johon kuuluvat Lukács, Bloch, Korsch ja Gramsci huomattavina niminä. He lähtevät lokakuun vallankumouksesta ja kommunistisen maailmanliikkeen perustamisesta, mutta myös muissa Euroopan maissa paitsi Venäjällä epäonnistuneista vallankumouksista. Yhdessä he perustavat tradition, joka muodostaa tärkeimmän länsieurooppalaiselta pohjalta lähtevän marxilaisen suuntauksen, mutta joka ei vastaa sitä mitä on kutsuttu 'länsimarxilaisuudeksi'. Tämä suuntaus on esiintynyt eräänlaisena vastapuolena 'ortodoksiselle, oikeaoppiselle' marxilaisuudelle, joka on muotoutunut

lähinnä Neuvostoliitossa.

Yhteisiä piirteitä Lukácsille, Blochille, Korschille ja Gramscille ovat reaktio 'skientismii' (tieteisuskoa) ja Kautskyn edustamaa ekonomismia vastaan, läheisyys Hegeliin ja muihin idealistisiin filosofeihin samoin kuin teorian ja käytännön, subjektin ja objektin rajojen kumoaminen. Tätä filosofista orientoitumista vastaa useassa tapauksessa tietty 'äärivasemmistolais'-tendenssi. Toisen internationaalin sosiaalista determinismihän oli inspiroinut mm. sosialidemokratian näennäisesti vääjäämätön ja miltei automaattinen esiinmarssi. Vallankumousten vanavedessä sai aktivismi uutta ajankohtaisuutta.

Saksalaisen marxilaisuuden Hegel-renessanssi: Lukács, Bloch ja Korsch

Georg Lukácsilla (1885—1971) on ollut ehkä suurempi vaikutus 1900-luvun marxilaiseen filosofiaan kuin kenelläkään muulla (lukuun ottamatta Marxia ja Engelsiä). Tämä vaikutus liittyy olennaisesti kirjaan *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Historia ja luokkatietoisuus, ei suomennettu).

Lukács syntyi Budapestissä ylempään porvaristoon kuuluvaan perheeseen. Hän ei ottanut viihtyäkseen unkarilaisessa kasvuympäristössään, jonka puolifeodaaliset olosuhteet eivät poikenneet paljoakaan Marxin ja Engelsin nuoruuden ajan Saksasta. Hänestä tuli aikaisin poliittisesti radikaali, mutta se idealistinen tai uskantilainen saksalainen filosofia, joka häneen vaikutti, kuului pikemminkin konservatiiviseen aateperinteeseen. Opintojensa aikana eri saksalaisissa yliopistoissa hän sai vaikutteita Wilhelm Diltheyltä ja Georg Simmeliltä, puhumattakaan Max Weberistä, jonka oppilas ja läheinen ystävä hän jonkin aikaa oli. Saksalaisen metafysiikan ja historianfilosofian perinne leimasi myös niitä töitä, jotka hän julkaisi ennen sotaa.

Sodan ja venäläisen vallankumouksen kokemukset laukaisivat Lukácsissa nopean radikalisoitumisen. Hän liittyi Unkarin kommunistiseen puolueeseen, tuli lyhytaikaisen Bela Kunin unkarilaisen neuvostohallituksen opetuskomissaariksi 1919. Kun ympärysvaltojen tukemat romanialaiset joukot syöksivät tämän hallituksen vallasta, oli Lukácsin muutettava Wieniin, jossa hän jonkin aikaa eli pysyvän maastakarkoituksuhan alaisena ja jossa hän kirjoitti edellä mainitun filosofisen pääteoksensa *Historia ja luokkatietoisuus*, joka ilmestyi 1923.

Lukácsin myöhemmät elämänkohtalot olivat edelleen dramaattiset. Hän osallistui kuumiin sisäisiin kiistoihin puolueessa, jonka puheenjohtajanakin hän jonkin aikaa toimi. Alun 'vasemmistoajan' jälkeen hän edusti puolueessa johdonmukaista 'oikeistolinjaa'. Tämä vei hänet kerta toisensa jälkeen konflikteihin Kominternin kanssa 'vasemmistoaikoina', kun taas erityisesti kansanrintamahallitusten aikana (1934–1939, 1941–1945) hänestä tuli korkeasti kunnioitettu kommunistien ja radikaalin porvariston yhteistyön symboli.

Hitlerin valtaannousun jälkeen Lukácsin oli jätettävä Saksa ja paettava Moskovaan, jossa hän vietti sota-ajan. Sodan jälkeen hänen oli mahdollista palata sosialistiseen Unkariin, jossa hän sai professuurin. Hänen epäortodoksinen marxilaisuutensa sai osakseen paljon kritiikkiä, erityisesti 40-luvun lopulla kovien ns. Ždanov-vuosien aikana. 1956 osallistui Lukács kulttuuriministerinä Imre Nagyn reformihallitukseen. Tämä hallitus ei ollut sen onnekkaampi kuin Bela Kunin hallitukseen, vaan sekin syöstiin vallasta vieraiden joukkojen toimesta, tällä kertaa neuvostoliittolaisten. Lukács saattoi kuitenkin lyhyemmän maanpakolaisuuden jälkeen palata Unkariin, missä hän viimeisinä vuosinaan oli uudelleen juhlittu kulttuuripersonallisuus.

Lukácsin kirjoituksista kuuluu Historia ja luokkatietoisuus erityisluokkaan vaikutuksensa vuoksi, mutta myös sen rohkeuden ja ajatusvoiman vuoksi, jolla hän yrittää tulkita Marxia Hegelin ja vuosisadan vaihteen aikaisen saksalaisen filosofian hengessä. Lukácsin lähtökohtana on Marxin Pääoman ensimmäisessä osassa esittämä teoria tavarafetisismistä. (Taloudellis-filosofisia käsikirjoituksia ei vielä tällöin ollut julkaistu, mutta Lukács 'ymmärtää ennalta' ne merkittävällä tavalla.) Hänen mukaansa reifikaatio, esineellistyminen luonnehtii porvarillista yhteiskuntaa kaikilla tasoilla ja se voidaan liittää Max Weberin kuvaukseen modernista byrokratiasta, joka mekaanisella, määrättyjen sääntöjen mukaisella toiminnalla saavuttaa sellaisen ennustettavuuden, joka on välttämätöntä rationaaliselle suunnittelulle kapitalistisessa yrityksessä.

Porvarillinen ajattelu on Lukácsin mukaan tällaisesta yhteiskunnasta riippuvaista. Esineellistävää, epähumanisoivaa ja atomisoivaa yhteiskuntaa vastaa yhteiskuntatiede, joka rakentuu esineellistävälle käsitteille ja sen kaltaisille lainalaisuuksille, joita luonnontieteet yrittävät asettaa. Syntyy

eräänlainen rationaliteetti, ajatusrakennelma, joka käsittelee ihmisiä laskelmoitavina yksikköinä — filosofinen vastine taylorismille tehtaan seinien sisällä. Lukácsin tulkinta Marxista sisältää voimakkaita vaikutteita Hegeliltä. Porvarillista ajattelua luonnehtii atomismi (jonka sosiaalinen perusta on kapitalistisessa työnjaossa), sosialistista ajattelua holismi, kokonaisvaltaisuus. Tämä on järjestystä ainoastaan, jos porvarillinen ajattelu liitetään yhteen sille tyypillisen — liberaalipositivistisen — hahmon kanssa. Näin näyttää Lukács ajattelevan samanaikaisesti, kun hän sivuttaa esim. romanttisen perinteen, jonka vaikutuksen alaisena hän itse oli ja joka dominoi porvarillista aikakautta hänen omassa intellektuaalisessa kotimaassaan, Saksassa.

Ennen kaikkea Hegelin vaikutus näkyy kuitenkin tietoteorian ongelmassa, joka on pääteemana Historia ja luokkatietoisuus -kirjassa. Tämä esitetään kysymyksenä, kuinka ihminen, subjekti, voi saavuttaa tietoa todellisuudesta, objektista. Lukács hylkää järjestään ne ratkaisut, jotka porvarillinen filosofia oli saanut aikaan. Lopulta hän löytää ratkaisun, joka asettaa proletariaatin siihen rooliin, jonka Hegel antoi maailmanhengelle. Esineellistyminen kumotaan, kun proletariaatti vallankumouksellisella hetkellä saavuttaa itse-tietoisuutensa, mikä on myös kapitalistisen yhteiskunnan itsetietoisuus, kun se näkee fetisismin läpi ja vallankumouksellisella käytännöllä tuhoaa sen edellytykset, porvarillisen systeemin: 'proletariaatin tietoisuudesta tulee prosessin oma tietoisuus, proletariaatti esiintyy historian identtisenä subjekti-objektina ja sen käytäntö on todellisuuden muuttuminen'. Tällä ratkaisulla Lukács saa ongelman, yhtälön, häviämään: tieto-ongelma ratkeaa Hegelin tapaan siten, että subjektista ja objektista tulevat identtiset samalla kun teoria ja käytäntö saadaan yhdistymään.

Historia ja luokkatietoisuus sai välittömästi osakseen kritiikkiä Kominternin ortodoksisemmalta taholta. — Ernst Bloch oli muuten jo kirja-arvostelussaan ennakoanut kritiikkiä, jonka mukaan 'Marx ei pannut Hegeliä jaloilleen, jotta Lukács tulisi panemaan Marxin pääläelleen'. Lukács esitti myös tiettyä itsekritiikkiä kirjaa kohtaan ja hyökkäsi myöhemmin kirjassa *Die Zerströrung der Vernunft* (1955) koko romanttista-taantumuksellista traditiota vastaan, mihin jotkut Historia ja luokkatietoisuus -kirjan tärkeimmät ajatukset liittyivät.

Lukácsin jatkuneessa ja erinomaisen laajassa tuotannossa oli painopiste estetiikan ja erityisesti kirjallisuuskritiikin alueella. Hän omistautui lukkarinrakkaudella klassiseen porvarilliseen realismiin ja suhtautui torjuvasti ekspressionismiin ja modernismiin. Tämä liittyi yhteen mieltymyksen kanssa korostaa tietoista momenttia — runo kriittisenä yhteiskunnallisen todellisuuden heijastajana. Oppineisuutensa, terävä-älyisyytensä ja kiinnostuksensa kohteiden laajuuden vuoksi Georg Lukácsista tuli ideaalinen kulttuuripersoona, eräänlainen hänen korkeasti arvostamansa Thomas Mannin kommunistinen vastine.

Ernst Bloch (1885—1977) osoittaa lähtökohtien ja inspiraatiolähteiden suhteen monia yhtäläisyyksiä Lukácsiin, jonka ystävä hänestä aikaisin tuli. Nuoruusvuosiensa aikana Bloch oli tunkeutunut syvälle saksalaiseen idealistiseen traditioon. Hän radikalisoitui ensimmäisen maailmansodan ja Venäjän vallankumouksen vaikutuksesta, ja hänestä tuli marxilainen ja kommunisti vaikka hän ei koskaan liittynyt puolueeseen. Sosialistiseen Neuvostoliittoon hän suhtautui vuosikymmeniä metafyysisesti värittyneellä lojaalisuudella, joka kesti sekä Stalinin ajan koettelemukset että paheksunnat, jotka hänen kirjoituksensa saivat osakseen viralliselta kommunistiselta taholta.

Toisen maailmansodan jälkeen Bloch palasi Saksaan elettyään vuodesta 1933 maanpakolaisena. Hän sai professuurin Leipzigiä. Välikirjoitus itäsaksalaisten viranomaisten ja virallisen kommunismin kanssa tuli Unkarin tapahtumien jälkeen 1956. Stalinismista irrottautuminen muodostui, paradoksaalista kyllä, vaikeammaksi kompastuskiveksi kuin itse stalinismi. Hän pyysi ja sai turvapaikan Länsi-Saksasta 1961.

Blochin filosofia — pääteos *Das Prinzip Hoffnung* ilmestyi 1954—1959 — on omalaatuinen sekoitus marxilaisuutta, hegeliläisyyttä, kristillistä ja juutalaista mystiikkaa, keskiaikaista utopismia ja kiliasmia (usko tulevaan tuhatvuotiseen valtakuntaan). Hänen ehkä keskeisin filosofinen projektinsa oli utopismin maineen puhdistaminen marxilaisuuden sisällä.

'Läsnä olevaa, jota kutsutaan **todellisuudeksi**, ympäröi' Blochin mukaan 'verrattoman laaja objektiivisesti todellisten mahdollisuuksien valtameri'. *Das Prinzip Hoffnung* -teoksessa hän voi siksi määritellä marxilaisen filosofian filosofiksi, joka 'parhaiten suhteuttaa itsensä tulevaan: marxilaisuus on tulevaisuuden filosofia'.

Eräs Blochin tärkeä käsite on 'Ei-Vielä' ('Noch-Nicht'). Tämä Ei-Vielä oli otettava mukaan todellisuuden täydelliseen kuvaukseen. Esimerkiksi ihmisen määrittelemisen **vain** hänen (nykyisten) sosiaalisten suhteidensa summaksi on riittämättömyyttä. Ihminen on myös ymmärrettävä sen suhteen, miksi hän on tulossa, hänen tulevan olemuksensa suhteen. Mutta on olemassa myös menetetty tulevaisuus — tämä menetetty on eräänlainen ei vielä toteutuneiden suunnitelmien ja toiveiden arkisto. (Tällä ajatuksella on kirjassa *Erbschaft dieser Zeit*, 1935 tärkeä merkitys Blochin analyysille natsismista, joka mobilisoi kapitalistisen kehityksen saartamat sosiaaliset kerrokset.)

Tulevaisuutta nykyisyydessä esittää Blochin termi 'novae'. Novum (uutuus) on eräs tulevaisuuden vielä kehittymätön läsnä oleva nykyisyydessä. Proletariaatti on tällainen novum, historiasta nouseva radikaalisti uusi ilmiö, joka pitää sisällään transkendenssin, siemenen vallitsevan järjestyksen kumoamiseen. Tällaiseen novaeen marxilainen filosofi asettaa toiveensa, kun hän 'ei vain etsi tietoa tulevista asioista, vaan toivoo niitä ja toteuttaa niitä huolimatta kaikista lyhytnäköisistä ja pelkurimaisista epäilyksistä'. Tähän eskatologiseen aktivismiin kätkeytyy filosofinen puolustus Blochin lojaalisuudelle suhteessa Neuvostoliittoon, novumiin imperialismin maailmassa.

Bloch arvosteli traditionaalista marxilaisuutta ja erityisesti toista internationaalia siitä, että näiden taloudellinen determinismi ei kyennyt antamaan sijaa ihmisen toiminnalle. Marxilaisuuden 'utooppisen' aineksen arvoon palauttaminen oli näin aktivismin puolustus, bolševikkien marxilaisuuden puolustus.

Karl Korsch (1886–1961) tuli myös kommunistiksi maailmansodan kokemusten pohjalta. Saksalaisen työläiskapinan aikana 1918–1919 hän oli jäsenenä eräässä vasemmistososialistisessa puolueessa ja hänestä tuli kommunistisen puolueen jäsen 1920. Hän oli oikeusministerinä 1923 Thuringenin kommunistis-sosialidemokraattisessa hallituksessa, jonka Stresemannin 'valtakunnantoimeenpano' syrjäytti samana vuonna. Myöhemmin Korsch irrottautui kommunismista (mutta ei marxilaisuudesta). Vuodesta 1933 hän jakoi saksalaisten marxilaisten yhteisen kohtalon, maanpakolaisuuden.

Korschin tärkein kirja, *Marxismus und Philosophie* (Marxismi ja filosofia), julkaistiin 1923, samana vuonna kuin Lukácsin

Historia ja luokkatietoisuus, mihin se myös ortodoksisten kritikoiden toimesta yhdistettiin. Kirjassa käsitellään — Lukácsin tavoin — tietoteoreettista teemaa. Toisen internationaalisen skientismi ja taloudellinen determinismi hylätään yrityksenä yhdistää subjekti ja objekti, käytäntö ja teoria. Tällaisessa yhdistymisessä näkee Korsch marxilaisen teorian ytimen:

Teoreettinen kritiikki ja käytännöllinen muutos, ja tarkemmin määritellen nämä molemmat erottamattomasti toisiinsa liittyvien toimintojen merkityksessä, eivät jonkinlaisessa abstraktisessa merkityksessä, vaan porvarillisen yhteiskunnan konkreettisen todellisen maailman konkreettina, todellisenä muutoksena — tämä on kaikkein tarkin ilmaus marxilais-engelsiläisen tieteellisen sosialismin uudelle, materialistiselle ja dialektiselle metodille.

Korschin myöhempi tuotanto pitää sisällään paljon arvokasta, erityisesti suuren työn *Karl Marx* (1938), jossa marxilaisuus filosofisesti uudelleenarvioidaan ja jossa se esiintyy tiukasti empiirisenä yhteiskuntateoriana. Myöhemmälle keskustelulle on tämä tuote kuitenkin merkinnyt vähemmän kuin Marxismi ja filosofia.

Antonio Gramscin marxilaisuus

Antonio Gramscin (1891–1937) elämänkohtalot ovat täynnä dramatiikkaa. Toisin kuin useimmat marxilaisuuden merkittävimmät edustajat hän oli köyhästä kodista. Hänestä tuli aikaisin sosialisti. Sodan jälkeen hän osallistui lakkoihin ja johti tehdasvaltauksia, jotka vuosina 1919–1920 pyyhkivät yli Italian. Vuonna 1921 hänestä tuli eräs Italian kommunistisen puolueen perustajista. Kaksikymmenluvun alussa hän osallistui Italian kommunistisen puolueen sisäisiin ja sen ja Kominternin välisiin kiivaisiin väittelyihin. 1924 voitettiin Kominternin avustuksella hänen tärkein vastustajansa, Bordiga, ja Gramsci valittiin PCI:n pääsihteeriksi. Kun fasismin diktatuurista 1926 tuli totaalista, Gramsci vangittiin ja tuomittiin vankilaan, jotta — kuten hänen syyttäjänsä sanoi — 'nämä mahtavat aivot vaikenisivat kahdeksi vuosikymmeneksi eteenpäin'. Gramsci oli vankilassa lähes kuolemaansa 1937 asti, mutta hänen mahtavat aivonsa eivät olleet vaienneet. Gramscin tärkein työ ovat muistiinpanot, jotka hän onnistui tekemään vankilassa ja jotka, kun ne julkaistiin

1948—1951, käsittivät tuhansia sivuja. (Uusittu painos on joitakin aikoja sitten saatu toimitetuksi.)

Filosofisesti on Gramscilla monia yhtymäkohtia saksalaisten aikalaistensa kanssa, vaikka hänen ajattelunsa juuret ovatkin italialaisessa traditiossa ja vaikka Croce onkin merkinnyt hänelle enemmän kuin Hegel. Myös Gramsci osallistui 'kapiinaan Pääomaa vastaan', Marxin taloudellista determinismiiä vastaan sellaisena, joksi se tavallisesti tulkittiin. Oireellinen on hänen valintansa marxilaisuuden koodinimeksi vankilamuistiinpanoissa — 'käytännön filosofia'. Ortodoksisen marxilaisuuden vaatimukseen objektiivisuudesta ja tieteellisyydestä reagoi Gramsci:

Käytännön filosofian mukaan ei tavaraa voi erottaa ajattelusta, ei myöskään ihmistä luonnosta, toimintaa materiasta tai subjektia objektista.

Yhteiskuntaa ei voi ymmärtää objektiivisten lainalaisuuksien laatimisella, vaan ainoastaan toimivan subjektin näkökulmasta. Vasta tavoite ja toimintavalmius määrittää strategisen tilanteen, osoittaa alistajan ja alistetun sekä ratkaisee solmukohdat ja objektiiviset mahdollisuudet.

Tällainen modernin yhteiskunnan strategis-taktinen kuvaus vallankumouksellisen puolueen näkökulmasta muodostaa painopisteen vankilamuistiinpanojen sisällössä.

Gramscin poliittisen teorian esittämisen lähtökohdaksi sopii käsite 'hegemonia'. Se on käsite, josta venäläiset marxilaiset keskustelivat paljon ennen sotaa, mutta jolle Gramsci antaa omaperäisen tulkinnan. Tutkiessaan yhteiskunnallisen luokkaherruuden perusteita Gramsci katsoo taaksepäin Machiavelliin ja tämän teoretisointiin ruhtinasvallasta. Machiavellin mukaisesti hän päätyy siihen, että valta ei lepää vain fyysisten vallankäyttövälineiden vaan myös moraalisen auktoriteetin varassa. Näin on myös pitkälle kehittyneissä länsimaisissa yhteiskunnissa. Valtaapitävä luokka hallitsee suurelta osin muiden **suostumuksella** ja kyvyllä liittoutua johtajana muiden luokkien ja kerrosten kanssa muodostaen näin 'historiallisen liittoutuman'.

Historiallisen liittoutuman politiikka edellyttää, että johtava luokka tekee myönnytyksiä johdetuille. Sen politiikan on voitava esiintyä koko valtion etujen ilmauksena, eikä vain sen omien etujen. Tässä on hallitsevan luokan kulttuurisella

hegemonialla tärkeä rooli. Gramsci asettaa suuren painon sille mekanismille, millä tällainen hegemonia saavutetaan. Tässä on älymystöllä oleellinen merkitys. Gramsci tekee eron 'suurten' ja 'pienten' intellektuellien välille. Ensiksi mainitut ovat porvarillisen kulttuurin ideologian luoja, jälkimmäiset sen välittäjiä opettajina, pappeina, lehtimiehinä jne.

Marxilaisuuden tehtävä on nostattaa ihmisjoukoissa 'filosofia', yhtenäinen katsomus, joka voi korvata porvarillisten ja esiporvarillisten ajatusten ristiriitaisten palasten muodostaman 'terveen järjen'. Jokainen ihminen on 'filosofi', ts. hahmottaa ajattelunsa ja toimintansa tiettyjen kategorioiden mukaan. Taistelu filosofiasta saa näin strategisen merkityksen.

Valtion ja yhteiskunnan suhde muodostuu Gramscin mukaan erilaiseksi kehittyneessä teollisuusyhteiskunnassa ja kapitalistisen systeemin enemmän periferisillä alueilla. Jälkimmäisissä maissa pitää pitkälti valtio koossa yhteiskuntaa kun taas ensiksi mainituissa yhteiskunta pitää yllä valtiota. Tällä on seurauksia myös vallankumoukselliselle strategialle:

Idässä valtio oli kaikkea, siviiliyhteiskunta oli primitiivinen ja hyytelömainen; lännessä vallitsi harkittu suhde valtion ja siviiliyhteiskunnan välillä, ja kun valtio sattui vapisemaan erottui heti siviiliyhteiskunnan voimakas struktuuri. Valtio oli vain etummainen taisteluhauta, jonka takana oli voimakas linnakkeiden ja bunkkereiden ketju.

Tämän eron pohjalta oli länsimaisten yhteiskuntien kommunistipuolueiden suuntauduttava 'asemasotaan', ei sen kaltaiseen 'hyökkäyssotaan', jota voitiin soveltaa esimerkiksi Venäjällä (termit pohjautuvat ensimmäisen maailmansodan sodankäyntioppeihin, mutta myös toisen internationaalisen strategiakeskusteluihin). Jo ennen vallan haltuunottoa on työväenluokan puolueen taottava historiallinen liittoutumansa, kehitettävä hegemoninen tietoisuus, valloitettava voimakas keskus, lyhyesti sanottuna, valmistauduttava kuin vallanperijä ympärilleen keräämänsä hovin kanssa.

Gramscin ajattelu sai toisen maailmansodan jälkeen eräänlaisen virallisen puolueideologian roolin Italian kommunistisessa puolueessa eikä vähiten hänen nuoruudenystävänsä, Palmiro Togliattin, ansiosta. Heti sodan jälkeen Gramscia pidettiin lähinnä suurena kansalliseen perinteeseen kuuluvana italialai-

sena kulttuurihahmona, kun taas myöhemmin, erityisesti erään Togliattin tärkeän kirjoituksen jälkeen 1958, hänet nähtiin ensi sijassa strategina, ideologina 'italialaiselle tielle sosialismiin'. 60- ja 70-luvuilla hänen maineensa levisi Italian ulkopuolelle. Gramscista on tullut eräs eniten keskustelua herättäneistä marxilaisista filosofeista, joka on tulkittu — ja joskus tulkittu väärin — 'eurokommunismin' teoreettiseksi inspiroijaksi.

Frankfurtin koulukunta: 30-luvun sukupolvi

Kolmekymmenluvulla tuli Neuvostoliiton ulkopuolinen marxilainen filosofia pitkälti tarkoittamaan Frankfurtin koulukuntaa. Tämän länsieurooppalaisen marxilaisen filosofian kaikkein vankimman koulukunnan alkuperä on opettavainen. 'Frankfurtin koulukunnan' muodostaa ryhmä samassa laitoksessa (Institut für Sozialforschung) Frankfurtissa mukana olleita tutkijoita. Instituutti perustettiin 1923 ja sen teki mahdolliseksi lahjoitus saksalaiselta miljonääriltä Felix Weililtä, jonka poika oli eräs instituutin alkuperäisistä jäsenistä. Nämä lahjoitusvarat olivat edellytys instituutin itsehallinnollisuudelle samoin kuin sen jatkuvuudelle ja intellektuaaliselle riippumattomuudelle. Instituutin ensimmäisen rehtorin, Carl Grünbergin aikana toiminta oli melko perinteisesti marxilaisittain suuntautunut ja painopiste taloudessa. Mielenkiintoinen osa toimintaa oli yhteistyö Moskovan Marx—Engels-instituutin ja sen johtajan David Rjasanovin kanssa Marxin ja Engelsin kirjoitusten ensimmäisen kokoomateoksen julkaisemisesta.

Varsinaisen 'Frankfurtin koulukunnan' voidaan sanoa saaneen alkunsa vasta kun *Max Horkheimer* (1895—1973) tuli instituutin rehtoriksi ja samalla sen organisatoriseksi, taloudelliseksi ja intellektuaaliseksi johtajaksi. Lähellä Horkheimeria oli *Theodor Adorno* (1903—1969) ja nämä, yhdessä *Herbert Marcusen* (1898—1979) kanssa, muodostivat instituutin ytimen. Tähän ytimeen kytkeytyy joukko muita henkilöitä, jotka olivat lyhyemmän tai pitemmän ajan instituutin palveluksessa, jotka saivat tukea instituutilta tutkimuskohteisiinsa tai jotka kirjoittivat instituutin julkaisuun, kuulusaan lehteen *Zeitschrift für Sozialforschung*.

Monet itse ytimeen kuulumattomat jäsenet olivat toisin suuntautuneita kuin Horkheimer, Adorno ja Marcuse. Mainittavia ovat Karl Wittfogel, 'aasialaisen tuotantotavan' teoreetikko suuressa Kiinaa käsittelevässä työssä, Franz

Neumann, jonka *Behemot* (1904) on perustavanlaatuinen tutkielma natsismin materiaalisesta perustasta, ja Henryk Grossman, jonka *Die Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* -kirjasta kulkee linja 'pääomalogiikkaan'. Filosofisesti kaikkein kiinnostavin on Walter Benjamin, joka tulee esille myöhemmin.

Horkheimer, Adorno ja Marcuse ovat toisaalta huomion-arvoisesti samankaltaisesti suuntautuneita. He ovat kaikki syvästi juurtuneet saksalaiseen traditioon Hegelin, Diltheyn ja — Marcusen kohdalla — Heideggerin ollessa tärkeitä lähteitä. Heihin kaikkiin vaikutti Lukácsin *Historia* ja luokkatietoisuus. Heidä innosti 'freudomarxismi' ja he toivat Freudin marxilaiseen filosofiaan. Heidän yhteinen tavoitteensa, joka loi paljon instituutin suuntaviivoja, oli sovittaa filosofia ja empiirinen tutkimus yhteen pyrittäessä yhteiskuntatieteeseen, joka ei ole ahtaan positivistisesti suuntautunut tai pelkästään spekulatiivinen. Marx Horkheimerin kirjoituksesta *Traditionelle und kritische Theorie* (Traditionaalinen ja kriittinen teoria), joka ilmestyi 1937, tuli eräänlainen ohjelma.

'Kriittisenä teoriana' Horkheimer pitää aivan yksinkertaisesti marxismia, joten kirjoitus on marxismin tulkinta samalla kun se on itsenäinen ohjelmajulistus. 'Traditionaalisella teorialla' hän tarkoittaa porvarillista tiedettä (myös luonnon-tiedettä). Teoria ja käytäntö, 'faktat' ja 'arvostukset' esiintyvät erillisinä, omille spesialisteilleen kuuluvina alueina. Tiedemies käsittää itsensä objektiivisena havainnoijana, jonka tulosten soveltaminen kuuluu poliitikoille, teollisuusmiehille jne. Siksi tosiasiat ovat hänelle myös kuin 'brute facts' (karkeita tosiasioita), jotakin puhtaasti annettua, vailla suhdetta havainnoijaan. Kartesiolainen filosofia, joka tekee tarkan eron subjektin ja objektin välille, on porvarillisen filosofian prototyyppi.

Traditionaaliselle teorialle ovat myös yhteiskunnalliset ilmiöt luonteeltaan annettuja. Positivismin oppi 'yhtenäistieteestä' on vain filosofinen ilmaus tälle esineellistävälle käsitykselle yhteiskunnasta, jonka lainalaisuudet esiintyvät kuin luonnonlait. Porvarilliselle 'instrumentaaliselle järjelle' tulee päämääräksi löytää rajoitettuja, toistettavissa olevia lainalaisuuksia, jotka pitävät paikkansa vallitsevissa puitteissa ja joita voidaan käyttää sosiaaliteknologiassa.

Kriittinen teoria tarkoittaa traditionaalisen vastakohtana

filosofista kokonaiskuvaava yhteiskunnasta. Taloudelliset lait, jotka pitävät paikkansa kapitalistisessa yhteiskuntamuodotumassa suhteellistetaan esimerkiksi näkemällä ne historiallisesti määräytyneinä ja ohimenevinä, oman tuhonsa siemeniä kantavina. Näin ne menettävät luonnonvälttämättömyysluonteensa ja esiintyvät sellaisina kuin ne ovat, ihmisten itsensä luomina. Tämä havainto muuttaa välittömästi teorian ja käytännön suhdetta. Se välttämättömyys, mikä yhteiskunnallisilla ilmiöillä voi olla, paljastuu nyt toisenlaiseksi luonteeltaan kuin se, joka kuuluu luonnonolosuhteisiin. Auringon kulkuun emme voi vaikuttaa. Taloudellisiin lakeihin voimme vaikuttaa, jos yhteisesti päätämme tehdä sen — ne pysyvät pystyssä vain niin kauan kuin jatkamme niiden mukaisesti toimimista.

Kriittinen teoria antaa kantajilleen toisen yhteiskuntaroolin kuin traditionaalinen:

Sen oppositio traditionaalista teoriakäsitystä kohtaan ei ole peräisin niinkään jostakin erosta objektin kuin subjektinkaan suhteen. Ne, jotka jakavat tämän suhtautumistavan eivät pidä yhtä vieraana sitä tosiasiaa, että heidän lähtökohtansa on yhteiskunnallinen työ, jota akateemikot ja heidän tapaansa ajattelevat muissa ammateissa tekevät.

Kriittisen teorian päämääränä on yhteiskunnan muuttaminen, ei reformistisesti vaan totaalisesti. Heidän 'ainoa tehtävänsä on jouduttaa kehitystä, joka vie riistottomaan yhteiskuntaan'. Tämä edellyttää, että kriittinen älymystö liittoutuu työväenluokan kanssa, kuitenkin menettämättä itsenäisyyttään.

Näistä radikaaleista näkökulmista Horkheimer, kuten tulemme näkemään, vähitellen luopui. Mutta jo aikaisissa muotoiluissa 'kriittinen teoria' osoittautui etäiseksi klassiselle marxilaisuudelle. Erona porvarilliseen teoriaan nähden ei niinkään pidetty, kuten edellä oleva sitaatti osoittaa, toisenlaista todellisuuskäsitystä, vaan sitä, että lähdettiin toisista, vallankumouksellisista arvostuksista. Ennen kuin menemme pitemmälle Frankfurtin koulukunnan kohtalon kuvauksessa, suuntaamme katseemme erääseen sen uloimpaan jäseneseen, Walter Benjaminiin (hänen suora kosketuksensa koulukuntaan perustui lähinnä taloudellisiin avustuksiin ja joidenkin töiden julkistamismahdollisuuksiin).

Walter Benjamin (1892—1940) tuli, kuten useimmat Frankfurtin koulukunnassa, porvarillisesta juutalaisesta ympäristöstä. Hänen marxilaisuudessaan oli Ernst Blochin tavoin juutalaisen teologian piirteitä. Benjamin yritti huonolla menestyksellä tulla toimeen kirjailijana. Hänen yhteytensä Institut für Sozialforschungiin, joita lähinnä ylläpiti Adorno, oli määräytynyt hyvin pitkälle taloudellisista syistä. Vuodesta 1933 lähtien hän oli Pariisissa paossa natsismia, joka kuitenkin tavoitti hänet. Hän teki itsemurhan keskitysleirillä lähellä Ranskan ja Espanjan välistä rajaa, jota hän ei onnistunut ylittämään.

Suurin merkitys oli hänen erityisen suggestiivisella ja harrastyyllisellä kulttuuri- ja kirjallisuuskritiikillään. Esteettisesti hän esiintyy modernismin puolustajana Lukácsin klassisismin vastakohtana. Lukácsia vähemmän hän tutkii yhteiskunnan heijastumista taiteessa realismin merkityksessä. Sen sijaan hän tutki, osittain ystävänsä Bertolt Brechtin vaikutuksesta, taiteellisen luomisen 'tuotantovälineitä', uusia tekniikoita, valokuvausta, filmiä jne., mitkä ovat muuttaneet kulttuurielämän ehtoja mm. viemällä taideteokselta sen luonteen kulttuuriesineenä.

Benjamin yritti myös valaista eri aikakausien tietoisuusmuotojen ilmauksia. Esseessään *Pariisi, 1800-luvun pääkaupunki* Benjamin tulkitsee esimerkiksi Pariisin läpikulkupaikat ja kulkureitit vetelehtijöiden tarpeiden synnyttämiksi, kun taas vetelehtiminen on ilmausta sarastavan massatuotantoyhteiskunnan hengestä. Benjaminin metodi on tässä, kuten usein muutoinkin, ymmärtää näennäinen yksittäisasia aikakauden määräämän yhteyden ilmauksena: 'monadin' (Lebnizin termi) tutkiminen antaa kuvan koko todellisuudesta.

Sitä mukaa kun 30-luku etenee, tekee natsismin laajeneminen Institut für Sozialforschungille yhä vaikeammaksi pysyä Saksassa tai edes Keski-Euroopassa. Jonkin ajan epäröimisen jälkeen se muuttaa USA:han, jonne Horkheimer kaukokatseisesti hyvissä ajoin oli siirtänyt instituutin varat.

Uusi ympäristö ei ole jättämättä jälkiään instituutin toimintaan. Uskollisuus marxilaisuudelle — mikä koskaan ei ollutkaan erityisen tiukkaa — höltyy, amerikkalaisen sosiologian tilastolliset menetelmät saavat osakseen kasvavaa ymmärtämystä ja niitä käytetään runsaasti teoksessa *The Authoritarian Personality* (1950), jossa Adorno oli huomattavin tekijä.

USA-vuosien aikana suuntautuivat instituutin jäsenet laajalti amerikkalaisen yhteiskunnan massakulttuurin ja estottoman kaupallisuuden kritiikkiin. Erityisesti Horkheimer ja Adorno ilmaisivat yhä syvenevää kulttuuripessimismiiä. Heidän kirjansa *Dialektik der Aufklärung* (1947) oli välienselvittely koko valistuksen ajan ja sen jälkeisen eurooppalaisen kulttuuritradition kanssa. 'Instrumentaalisen järjen' kritiikki syvenee kritiikiksi koko tekniikalle ja teknis-teolliselle luonnonkäytölle rakentuvaa yhteiskuntaa kohtaan. Schellingin teoria 'langenneesta luonnosta' astuu uudelleen näyttämölle ja modernin ihmisen koko suhtautuminen luontoon näyttää traagisen ristiriitaiselta tavalla, joka tuo mieleen 1970-luvun ympäristöliikkeen tiettyjä ajatusaineiksia. Tässä kirjoituksessa modernin yhteiskunnan pahuudesta ei enää kanna vastuuta kapitalismi vaan teollistuminen sellaisenaan. Ympyrä on sulkeutunut. Olemme pitkälti palanneet takaisin sellaiseen romanttis-taantumukselliseen käsitykseen, jonka tapaamme Marxin aikalaisista Thomas Carlylellä.

Herbert Marcuse esittää vastaavaa kulttuurikritiikkiä töissään *Reason and revolution* (1941), joka on Hegel-tutkimus, *Eros and civilisation* (1955), joka lähtee liikkeelle Freudista, ja ennen kaikkea *One-dimensional man* (1964; suom. Yksiulotteinen ihminen, 1969). Vastoin Horkheimeria ja Adornoa Marcuse ei koskaan luopunut vallankumouksellisesta suhtautumisestaan. Hänen pessimisminsä ei näin ollut yhtä ehdotonta.

Sodan loputtua sai Institut für Sozialforschung kutsun Frankfurtin kaupungilta palata Saksaan. Marcuse piti parempana jäädä USA:han, jossa hänestä 60-luvun loppua kohden tuli 'uusvasemmiston' ja opiskelijakapinan suuri profeetta. Horkheimer ja Adorno palasivat (1950). He saivat lämpimän vastaanoton ja muuttuivat pian akateemisiksi keulakuviksi länsisaksalaisessa valtakoneistossa. Erityisesti Horkheimer hylkäsi kokonaan marxilaisuuden ja hänelle olivat tunnusomaisia yhä taantumuksellisemmat lausunnot. Siinä missä Marcusesta tuli opiskelijakapinan idoli, tuli Horkheimerista ja Adornosta saksalaisen opiskelijakapinan vihan kohteita.

MARXILAISEN FILOSOFIAN KEHITYS NEUVOSTOLIITOSSA

Marxilaisen filosofian historia Neuvostoliitossa on jaettavissa joihinkin varsin hyvin rajattaviin ajanjaksoihin. Vuodet 1917–1921 olivat siirtymäkautta. Porvarillisten filosofien annettiin vielä tällöin vaikuttaa Neuvostoliitossa. 1921–1922 menettivät kaikki merkittävät ei-marxilaiset filosofit työpaikkansa ja heidät karkotettiin laajalti ulkomaille. Seuraava ajanjakso oli edelleen varsin vapaan marxilaisen keskustelun aikaa. Vuonna 1931 alkoi varsinaisesti stalinistisen ortodoksian aika, jota jatkui vuoteen 1947, 1953 tai 1956 eri tavoin arvioiden. Tämänjälkeistä aikaa voidaan yksinkertaisesti kutsua jälkistalinistiseksi. Kuten näkyy, filosofinen kehitys on seurannut yleisiä poliittisia ja kulttuuri-poliittisia käännteitä Neuvostoliitossa.

Filosofista keskustelua leimasi 20-luvulla pääasiassa suuri 'mekanistien' ja 'deborinilaisten' välinen keskustelu. Debori-nilaiset, joiden huomattavin edustaja oli A.M. Debordin (1881–1963), seurasivat kiinteästi Plehanovin jalanjälkiä materialistisen dialektiikan tulkinnassaan. He pitivät kiinni hegeliläisen dialektiikan todellisista vastakohtaisuuksista ja näkivät näissä vastakohtaisuuksissa historian samoin kuin luonnon muutosten käyttövoiman. He pitivät kiinni myös Engelsin ei-reduktiivisesta materialismista emergenssiteorioineen, jonka mukaan kehityksen harppaukset johtavat radikaalisti uusien laatuojen syntymiseen (psyykkinen biologisesta jne.).

Mekanistien tunnetuin edustaja oli Nikolai Buharin (1888–1938), josta vuosikymmenen aikana tuli poliittisesti yhä merkittävämpi. Heidän marxilaisuutensa oli lähinnä positivistisen luonteista. Vastoin Plehanovia, Leniniä ja Debordinia, vaikkakin tietyin yhtymäkohdin osaan Engelsin lausunnoista, he olivat sitä mieltä, että filosofia ylipäänsä oli poistettava ja korvattava positiivisella tieteellä. He näkivät dialektiikan ainoastaan metodina ilman vastinetta faktisessa todellisuudessa. 'Vastakohtaisuudet' redusoidaan näin todellisiin ristiriitoihin (vastakkaiset voimat, etuvastakohtaisuudet jne.). Laadullisten muutosten ajateltiin olevan kokonaan palautettavissa määrällisiin.

Mekanistit näkivät yhteiskuntafilosofisesti marxilaisuuden yhteiskunnallisten lakien asettamuksena, jonka avulla oli mahdollista kehittää luotettavia ennusteita. Ahtaan taloudellisen determinismin ajateltiin johtavan yhteiskunnan kehitystä.

Sekä mekanistit että deborinilaiset saivat osakseen virallisen tuomion. Mekanistit joutuivat epäsuosioon kahden kaksikymmenluvulla (kirjoittajiensa kuoleman jälkeen) julkaistun käsikirjoituksen vuoksi, nämä kun molemmat antoivat tukensa marxilaisuuden hegeliläistävälle tulkinnalle — Engelsin Luonnon dialektiikka (1925) ja Leninin Filosofian vihkot (1929). Leninin suhtautuminen oli myös muuten kaksikymmenluvulla poikennut Buharinin näkemyksistä jyrkästi. 1922 hän ehdotti marxilaisille filosofeille, että nämä perustaisivat 'hegeliläisen filosofian ystävien materialistisen seuran' ja kuuluisassa 'testamentissaan' hän totesi, että Buharin ei ollut koskaan ymmärtänyt dialektiikkaa.

Vuonna 1929, kun Buharinin poliittinen tähti oli sammumassa, mekanistit tuomittiin virallisesti. Deborin vahvisti asemaansa tärkeimmän filosofisen aikakausjulkaisun *Pod znamenem marksisma* (Marxismin lipun alla) julkaisijana. Hänen menestyksestään tuli kuitenkin lyhyt. Hänet ja hänen suuntauksensa tuomittiin Stalinin aloitteesta NKP:n keskuskomiteassa vuonna 1931.

Uusi 'stalinistinen' filosofia, joka näin vahvistui, oli eräänlainen kompromissi mekanistien ja deborinilaisten välillä. Arvovaltaisimman ilmauksensa tämä kompromissi sai *Stalinin* (1879—1953) kirjoituksessa *Dialektinen ja historiallinen materialismi* (1938, alun perin julkaistu osana NKP:n puoluehistorian lyhyttä esitystä). Tämä suppea työ muodostaa eräänlaisen lopullisen marxilaisen filosofian koosteen 'ortodoksisen' tradition puitteissa. Tälle on tunnusomaista filosofialle annettu tärkeä rooli. Dialektiikka käsitetään sarjaksi yleisiä lainalaisuuksia, jotka pätevät luontoon ja joista on johdettavissa oleellisia tietoja yhteiskunnasta. Esimerkiksi:

Mikäli siirtyminen hitaista määrällisistä muutoksista nopeisiin ja äkillisiin laadullisiin muutoksiin on kehityslaki, niin on selvää, että vallankumoukselliset mullistukset sorrettujen luokkien toimesta on täydellisesti luonnollinen ja välttämätön ilmiö.
/ — — / Niinpä ollakseen tekemättä virhettä poliikassa on oltava vallankumouksellinen, ei reformisti.

Mao Zedongin (1893—1976) tunnetut kirjoitukset *Käytännöstä* ja *Ristiriidoista*, jotka ilmestyivät suunnilleen samaan aikaan kuin Stalinin kirjoitus, kuuluvat samaan filosofiseen

oppijärjestelmään, mutta eroavat tästä korostamalla konkreettisen ja epädogmaattisen tutkimuksen tärkeyttä pikemmin kuin politiikan johdettavuutta yleisistä laeista.

Vuodesta 1947 ja erityisesti Stalinin kuoleman 1953 ja sitä seuranneen Stalinista irrottautumisen jälkeen tapahtui Neuvostoliitossa filosofisen ilmapiirin virkistyminen. Vapaampi debatti sallittiin ja sitä jopa rohkaistiin. Täydellisimmät filosofiset uudelleenorientoitumiset 'stalinismista irrottautumisen' merkinä eivät tapahtuneet kuitenkaan Neuvostoliitossa vaan sellaisissa maissa kuten Puola, Tšekkoslovakia ja Jugoslavia. Näin syntynyttä uutta marxilaisuutta käsitellään myöhemmin.

MARXILAINEN FILOSOFIA TOISEN MAAILMANSODAN JÄLKEEN

Ranska

Marxilaisuuden oli pitkään vaikea saada jalansijaa Ranskassa. Ennen vuotta 1914 oli ranskalaisella sosialismilla — Jean Jaurès taustahahmona — teoreettisesti marxilaisuudelle vähän annettavaa. Ensimmäisen maailmansodan jälkeen perustettu Ranskan kommunistinen puolue sai vasta lyhytikäisen kansanrintamahallituksen aikana 30-luvulla jonkin verran vaikutusvaltaa ranskalaisessa politiikassa. Ranskalaista marxilaista filosofiaa edusti pitkään yksinäinen hahmo — Henri Lefebvre (s. 1901), joka kirjoitti 30-luvulla kirjan *Le matérialisme dialectique*.

Toinen maailmansota, saksalaisten miehitys ja vastarintataistelu, jota kommunistit johtivat, muutti tämän tilanteen. Sodan jälkeen hyökyi vasemmistoaalto Ranskan yli. Kommunistinen puolue oli saanut valtavan vaikutusvallan ja siitä oli lisäksi tullut hallitseva puolue työväenluokan keskuudessa. Monet ranskalaiset intellektuellit lähenivät nyt marxilaisuutta. Eräs ilmaus tästä oli mm. aikakausjulkaisu *Les Temps Modernes*, joka perustettiin 1945 filosofien Maurice Merleau-Pontyn (1908—1961) ja Jean-Paul Sartren (1905—1980) toimesta. Molemmat olivat itse asiassa eksistentiaalisteja, mutta heidän suhtautumistaan marxilaisuuteen *Les Temps Modernes* -julkaisussa leimaa avoimuus ja alkuaikoina myönteinen suhtautuminen Ranskan kommunistiseen puolueeseen.

Merleau-Ponty kirjoitti 1947 kirjan *Humanisme et terreur* vastaukseksi Artur Koestlerin antikommunistiseen romaaniin *Darkness at Noon*. Humanisme et terreur sisältää eräänlaisen 30-luvun Moskovan oikeudenkäyntien filosofisen puolustuksen. Merleau-Ponty edustaa tässä 'kolmatta katsantokantaa', joka on selvästi lähempänä kommunistien kuin heidän vastustajiensa näkemystä. Hän muutti kuitenkin pian mielipidettään. Sartren artikkelisarja *Les communistes et la paix* nostatti kiivaan reaktion. Sartre oli rohkaissut ranskalaisia työläisiä liittymään kommunistiseen puolueeseen tavalla, josta Merleau-Ponty kiivaasti sanoutui irti. Kirjassa *Les aventures de la dialectique* hän selvittää välinsä marxilaisuuden kanssa, erityisesti sellaisen, joksi Sartre oli sen muotoillut.

Jean-Paul Sartre oli 40- ja 50-luvuilla kaikkein nimekkäin ranskalainen eksistenttialisti. Hänen pääteoksensa *L'Être et le néant* vuodelta 1943 sisälsi yrityksen ihmisen tilanteen fenomenologiseen ja ontologiseen analyysiin. Sartren kehityskulku sodan jälkeen vei hänet kuitenkin pois eksistenttialismista kohti marxilaisuutta. Les Temps Modernessa hän julkaisi joukon kirjoituksia, joissa hän etsi näkemystä, joka sai ilmauksensa hänen toisessa filosofisessa pääteoksessaan *Critique de la raison dialectique* (1960).

Critique de la raison dialectique on tarkoitettu kritiikiksi kantilaisessa merkityksessä sekä samalla sosiaalisesti ontologiaksi. Sartre asettaa ongelman: 'Millä edellytyksillä tieto historiasta on mahdollista?'. Sama ongelma toisin sanoen kuin Kantilla, mutta koskien tietoa yhteiskunnasta, ei luonnosta. Hänen vastauksensa on tutkimus dialektisen järjen edellytyksistä. Sartre kuuluu niihin, jotka hylkäävät luonnon dialektiikan — hänelle dialektiikka on sovellettavissa ainoastaan yhteiskuntaan, ihmisen luomaan maailmaan. Sartre erottaa Hegelin tavoin analyttisen järjen, jolla on tietty, vaikkakin rajattu, sovellettavuus. Sartren mukaan analyttinen järki soveltuu luonnonilmiöihin, mutta myös yhteiskunnallisiin ilmiöihin, jotka ovat reifioivia, esineellistäviä, näennäisluonnonilmiöitä. Nämä ovat erästä näkökohdasta katsottuna tutkittavissa juuri 'läpinäkymättömyydessään', jonakin yksinkertaisesti annettuina, kuten positiivisesti suuntautunut yhteiskuntatiede tekee. Mutta koska esineellistävät yhteiskuntailmiöt itse asiassa ovat ihmisen luomia, niitä voidaan tutkia myös sellaisina, dialektisesti, ymmärrettävinä, 'läpinäkyvinä'.

Sartre antaa dialektiselle ymmärrettävyydelle 'kartesiolaisen' ja yksilöllisen tulkinnan: Sosiaaliset ryhmät ja ilmiöt ovat käsitettävissä palauttamalla ne cogitoon, välittömään tietoon, joka tietoisuudella on itsestään. Tällä tavoin muodostuu yksilöstä lähtökohta Sartren konstruktiolle sosiaalisesta todellisuudesta (hän itse puhuu 'dialektisesta nominalismistaan'):

Mikäli emme halua dialektiikan jälleen muuttuvan jumalalliseksi laiksi, metafyyksiseksi kohtaloksi, dialektiikan on tultava yksilöistä eikä jumalatiestä-mistä-ylilyksilöllisistä-ryhmistä.

Keskeisiä käsitteitä Sartren sosiaalisessa ontologiassa ovat 'sarja' ja 'ryhmä'. Sarjalla hän tarkoittaa joukkoa, joka muodostaa puhtaasti mekaanisen kokonaisuuden. Hänen esimerkkinään ovat mm. ihmiset, jotka odottavat bussia. Kukin on yhdessä vaan yksilöllisesti, he eivät asetu kontaktiin toistensa kanssa, mutta kunkin käyttäytyminen määräytyy muiden läsnäolosta. Tietyin edellytyksin tällainen sarja voi kuitenkin muuttua ryhmäksi. Sartre käyttää historiallista esimerkkiä kansanjoukosta, joka ryntäsi Bastiljia vastaan Ranskan vallankumouksessa. Aiemmin tämä ryhmä oli ollut vain joukko ihmisiä, jotka sattuivat elämään samoissa kortteleissa Pariisissa. Nyt historiallisessa tilanteessa, joka pakottaa toimintaan, heistä tulee ryhmä, yksikkö, jolla on yhteinen tahto, yhteinen päämäärä ja jossa kaikki jäsenet ovat tietoisia itsestään yhteiseen toimintaan osallistujina.

Tällainen ryhmä voi Sartren mukaan pysyä koossa vain lyhyen aikaa. Ongelma, joka sitten syntyy, on:

— — se tosiasia, ettei ryhmällä ole eikä voi olla sitä ontologista asemaa, statusta, jota sen käytäntö vaatii; ja on päinvastoin tosiasia, että jokainen esittää ja määrittelee itsensä olemassaolemattoman kokonaisuuden termein. On olemassa sisäinen tyhjiö, ylittämätön ja rajoittamaton etäisyys, pahoinvointi jokaisessa yhteiskunnallisessa yhteisössä, pienessä tai suuressa.

Mikäli sitä tavoitetta joka alun perin johti ryhmän syntymiseen ei enää ole, on ryhmän koossa pysyminen turvattava muilla menetelmillä. Terrori on tällainen menetelmä — ryhmä vahvistaa yhteyttään tahdolla käyttää väkivaltaa, fyysistä tai psyykkistä, 'luopioita' ja 'rikkureita' kohtaan. Toinen menetelmä on byrokratisoituminen. Ryhmä pakotetaan

työnjakoon, jotta paremmin voitaisiin suoriutua tehtävistä. Tämä tuo järjestäytymisen ja johdon tarpeen. Pian ryhmän 'johtavista' jäsenistä tulee ainoat, joilla on kokonaiskuva. Redusoimalla ryhmän muut jäsenet 'sarjoiksi' he ovat manipuloitavissa ja hallittavissa. Esineellistynyt, läpinäkymätön sosiaalinen muodostuma on syntynyt.

Sartren vastine marxilaisuuden materiaalisille olosuhteille on käsite 'niukkuus'. Ihmisen tilannetta kuvaa niukkuus — mm. materiaalisista varannoista. Tämä niukkuus on perusta luokkavastakohtaisuuksille. Niukkuuden vuoksi ihmisestä tulee ihmisen vihollinen ja hänen on pyrittävä valtaan muiden ihmisten yli, samoin kuin hänen on yritettävä manipuloida ja esineellistää heitä. Lopullista vieraantumisen häviämistä ei siksi voida ajatella ennen kuin niukkuus on hävinnyt.

Critique de la raison dialectique'n toisen osan historiallinen sovellus ensimmäisen osan ontologialle on olemassa laajana käsikirjoituksena, josta on julkaistu ainoastaan katkelmia.

Sartre on myös soveltanut marxilaisuuttaan kirjallisuuden-tutkimuksessaan, jonka laajasta Flaubertia käsittelestä työstä ehti ilmestyä ensimmäinen osa (*L'idiot de la famille*). Myöhempinä vuosinaan Sartre kuitenkin etääntyi marxilaisuudesta.

Lucien Goldmann (1913—1970) kuuluu sodanjälkeisen ajan huomattavimpiin ranskankielisiin filosofeihin. Hänen taustansa on kuitenkin sekä filosofisesti että henkilökohtaisesti kansainvälinen ja hänellä ei ole välitöntä yhteyttä mihinkään muuhun ranskalaisen marxilaisen filosofian suuntaukseen. Goldmann syntyi Bukarestissa ja opiskeli Wienissä, Zürichissä ja Genevessä. Myöhemmin hänellä oli professuurit Pariisissa ja Brysselissä. Tärkeimmät työnsä hän kirjoitti ranskaksi. Tässä voidaan mainita *Sciences humaines et philosophie* (1952), *Le Dieu cache* (1955), tutkielma Pascalista ja Racinesta, ja *Pour une sociologie du roman* (1964).

Goldmannin tärkeimmät älylliset lähteet olivat Jean Piagetin strukturalismi ja ennen kaikkea Lukácsin Historia ja luokkatietoisuus, jota hän kutsui 'tärkeimmäksi työksi ei vain marxilaisessa filosofiassa vaan 1900-luvun filosofiassa ylipäätään'.

Tutkimustyössään Goldmann suuntautui kulttuuriin ja erityisesti kirjallisuuteen. Niinpä hän on yrittänyt yhdistää teos-

tulkinnan sosiaalisesta taustasta lähtevään selitykseen. Tulkinta ja selitys muodostavat Goldmannille ykseyden, jossa momenteja ei voi erottaa toisistaan. Eräs esimerkki on hänen tulkintansa Pascalin ja Racinen 'traagisesta näkemyksestä'. Goldmann haluaa aluksi osoittaa, että tämä erityinen näkemys maailmasta läpäisee Racinen tragediat ja Pascalin *Pensees*'n ja muodostaa niissä hallitsevan rakenteen. Sitten hän yrittää selvittää, miten tämän alkuperä on äärimmäisessä jänseismissä. Tämä puolestaan selittyy Ludvig XIV:n (‘noblesse de robe’n) sille antamasta suosioista ja sen tähän liittyvään asemaan Ranskan sosiaalisessa struktuurissa.

Goldmannin kirjallisuudentutkimus perustuu 'mielekkäiden rakenteiden' (termin hän on saanut Piagetilta) etsimiseen. Tässä hänen strukturalisminsa eroaa siitä, mitä esimerkiksi Levi-Strauss ja Althusser edustavat, ja missä sen sijaan on kyse 'mielettömistä', pysyvistä ja hermeneuttisesti saavuttamattomista rakenteista. Goldmann löytää tällaisia mielekkäitä rakenteita kirjallisesta työstä, tai pikemminkin kirjailijan oevrestä, tuotannosta. Hän olettaa sitten muodollisen yhteyden näiden rakenteiden ja tietyn sosiaalisen ryhmän ajatusmaailman tajunnallisten rakenteiden välillä. Kirjallisuuden liittymäkohta yhteiskuntaan ilmenee Goldmannille lähinnä siinä, että se on ilmausta kollektiivisesta tietoisuudesta. Mutta tämä ei tarkoita tietyn luokan senhetkistä, todellista tietoisuutta, vaan pikemminkin sen potentiaalista, ideaalista tai Lukácsin termillä 'ansaitsemaa' tietoisuutta. Tämä potentiaalinen tietoisuus, joka vain satunnaisesti tai katkonaisesti siintää useimpien kollektiivien jäsenten mielissä, hahmottuu suurissa kirjallisissa töissä. Goldmann ei etsiyy keskiarvoihin vaan huippuihin, löytääkseen aikakauden syvimmissä mielessä luonteenomaiset mielenilmaukset. Goldmannin poliittinen asema määräytyi käsityksestä, jonka hän jakoi vanhemman Marcusen kanssa, että opiskelijat ja koulutettu keskiluokka ovat länsimaisissa yhteiskunnissa korvanneet työväenluokan vallankumouksellisenä potentiaalina ja että kulttuuralliset tekijät pikemminkin kuin taloudelliset muodostuvat ratkaiseviksi. Hän kutsui näkemystään vallankumoukselliseksi reformismiksi. Toukokuu 1968 Pariisissa oli hänen vallankumouksensa.

Louis Althusserin (s. 1918) filosofinen tausta poikkeaa oleellisesti Sartren ja Goldmannin taustasta. Klassisten filosofien joukosta hän viittaa vain Spinozaan — Hegeliin ja Descartesiin hän suhtautuu päättäväisen torjuvasti. Aikansa filosofian suhteen hän irrottautuu koko hermeneuttisesta

traditiosta. Sen sijaan hän saa inspiraationsa opettajaltaan Gaston Bachelardilta ja tämän traditiosta, jonka muita nimiä ovat Georges Canguilhem ja Alexandre Koyré. Aikalaisistaan hän löytää aateveljeyttä strukturalistien, kuten aatehistorioitsija Michel Foucaultin ja psykoanalyttikko Jacques Lacanin kanssa. Näistä lähteistä hän on saanut tärkeimmät vaikutteet filosofiaansa: ajatuksen tiedonkehityksen epäjatkuvuudesta, tietoteoreettisista 'murroksista', tarkasta erosta tieteellisen ajattelun ja ideologian tai arkielämän antropomorfisten kuvitelmien suhteen, antihumanismin, opin sosiaalisten rakenteiden johtavasta vallasta ja läpinäkymättömyydestä jne.

Althusser liittyi 1948 Ranskan kommunistiseen puolueeseen sotakokemustensa vuoksi, kuten myös Sartre. Puolueessa hän edusti eräänlaista vasemmisto-oppositiota, jota 60-luvulla leimasi tietty veto maolaisuuteen. Hänen kritiikkiinsä humanismia kohtaan vaikutti täysin luonnollisesti se, että tämä on toiminut marxilaisuuden sisällä eräänlaisena oikeistoidellogiana.

Althusser on toiminut professorina Pariisissa ja kuuluu näin sodanjälkeisen ajan yhä yleisempiin akateemisiin marxilaisiin filosofiin. 1960 hän alkoi julkaista artikkeleita, joista 1965 koostui hänen ainoa pääteoksensa *Pour Marx*. Toinen kirja, *Lire le Capital*, ilmestyi samana vuonna. 60-luvun lopusta lähtien ovat hänen käsityksensä tiettyssä määrin muuttuneet. Hänen myöhemmistä töistään voidaan mainita *Lenine et la philosophie* (1968) ja *Elements d'une autocritique* (1974).

Althusserin marxilaisuus on reaktiota marxilaista humanismia vastaan, sitä Marx-tulkintaa vastaan, joka erityisesti Taloudellis-filosofisiin käsikirjoituksiin nojaten näkee marxilaisuuden filosofiana, joka asettaa ihmisen keskiöön. Althusser väittää tähän käsitykseen liittyvässä polemiikissa, että kypsää Marxia ei voida ymmärtää hänen nuoruuden ajan kirjoitustensa avulla ja jopa että kypsynyt teoria on syntynyt näiden vastaisen 'epistemologisen murroksen' tuloksena. Termi 'epistemologinen murros' on yhdistettävä toiseen althusserilaiseen termiin: 'problematiikkaan'. Tieteellinen uudismuodostus, 'epistemologinen murros', pitää sisällään siirtymisen uuteen problematiikkaan.

Uusi problematiikka on enemmän kuin uusi teoria. Tiede ei edisty ainoastaan antamalla uusia vastauksia vanhoihin kysy-

myksiin vaan muuttamalla kysymyksenasettelua, itse tapaa käsittää todellisuutta ja niitä kategorioita, joiden mukaan kysymykset sekä asetetaan että niihin vastataan. Problematiikkaa vastaa 'tiedon objekti'. Tiede syntyy vasta kun se kykenee muotoilemaan tiedon objektinsa.

Todellisuus ei ilmene koskaan, niin kuin empiristit uskovat, jonakin annettuna, jonka 'näkemisestä' vain on kysymys. Se on konstruoitava, tai oikeammin sanoen on konstruoitava ne käsitteet, joiden avulla se ymmärretään. Todellisuus ilmenee meille vasta kun se on muuttunut tiedon objektiksi. 'Ennen' ja 'jälkeen' tämän muutoksen ovat siksi vertailukelvottomia suureita — eivät erilaisia mutta vertailtavissa olevia vastauksia samoihin kysymyksiin, vaan kyse on koko problematiikan uudelleenmuotoutumisesta.

Kun Marx jättää nuoruuden ajan kirjoitustensa problematiikan, jättää hän Althusserin mukaan ideologisen ja filosofisen problematiikan tieteellisen problematiikan hyväksi. Marx esittää myöhemmissä kirjoituksissaan uuden tieteen, kun hän muodostaa uuden tiedon objektin, historian. (Suuret tieteen vallankumoukselliset avaavat tällä tavoin uusia tieteiden mantereita: kreikkalaiset matematiikan, Galilei fysiikan, Marx historian.) — Aikaisemmin Marx oli, kuten Feuerbachkin, tarkastellut ihmistä historian subjektina. Tämän käsityksen korvaa kypsä Marx ei-humanistisella. Marx luopuu humanismin ideologisesta käsityksestä, että 'ihmiset luovat historian'. Sen sijaan historia on prosessi ilman subjektia, struktuurit, tuotantosuhteet ovat ne, jotka johtavat, ei ihminen. Ihmiset ovat mukana vain rakenteiden **kantajina**, he täyttävät sen roolin, mihin heidän asemansa struktuurissa heidät velvoittaa, mutta mihin he itse eivät voi vaikuttaa.

Nämä todelliset, hallitsevat rakenteet heijastuvat ihmisten arkitietoisuudessa vain vääristyneessä, ideologisessa muodossa. Todellinen yhteiskunta on ts. 'läpinäkymätön', mahdoton ymmärrettäväksi arkipäivän kategorioiden puitteissa ja saavutettavissa vain tietelle, joka siis syntyy näiden kategorioiden murtamisesta. Tämä läpinäkymättömyys esiintyy Althusserille perustavana tietoteoreettisena suhteena, eikä jonkun erityisen yhteiskunnan hedelmänä. Tästä seuraa, että kapitalismin lakkauttaminen ei merkitse ideologian häviämistä. Arkitietoisuus tulee aina olemaan ideologista ja samalla vääristynyttä. Tässä Althusser on korvannut alkuperäisen marxilaisuuden käsityksen strukturalistisesti väärityneellä tietoteoreettisella pessimismillä.

'Epistemologinen murros' nuoren ja kypsän Marxin välillä piti samalla sisällään välirikon Hegeliin. Althusserin marxilaisuus on antihegeliläistä, mikä ilmenee erityisesti hänen tulkinnassaan marxilaisesta dialektiikasta.

Hegeliläinen totaliteetti on 'ekspressiivinen' kokonaisuus — on olemassa perusluonteinen ontologinen yhteys siihen kuuluvien osien välillä. Historian tapahtumat muodostavat ulkoisen ilmiön, joka on vain ilmausta maailmanhengen liikkeistä ilman omaa itsenäisyyttä. Tällä tavoin ei Althusserin mukaan voida tulkita marxilaista dialektiikkaa. Ei ole kysymys siitä, että käännetään Hegel päälaelleen, vaan siitä, että hänen problematiikkansa korvataan radikaalisti uudella. Marxilaisessa dialektiikassa ei esimerkiksi poliittista tai ideologista yhteiskuntatasoa voida tarkastella pelkinä ilmauksina taloudellisesta. Sen sijaan totaliteetti on rakenne, jossa on useita erilaisia tasoja, joilla kullakin on suhteellinen itsenäisyys ja joilla on omat lainalaisuutensa. Althusser puhuu 'ylideterminoituneesta' struktuurista, mikä tavallaan voidaan nähdä keskitienä suhteessa hegeliläiseen holismiin, jossa osat menettävät kaiken todellisen itsenäisyyden, ja positivismiin atomismiin, jossa osat tulevat täysin toisiaan vastaaviksi kokonaisuudesta riippumatta.

Talouden 'viime kädessä' määräävä rooli perustuu tämän tulkinnan mukaan siihen, että se määrää millä tavoin eri tasot järjestyvät struktuuriksi sekä sen, millainen luonne struktuurilla itsellään on.

Tällä ei-ekonomistisella teorialla Althusser voi käsitellä ongelmia, jotka nousevat esiin konkreettisten poliittisten tilanteiden analyysissä. Hän nojaa Leninin analyysiin vallankumouksellisesta tilanteesta Venäjällä 1917, tilanteesta joka ei ollut riippuvainen vain puhtaasti taloudellisista tekijöistä. — Käynnissä oleva sota, erilaiset poliittiset organisaatiot ja muut ei-taloudelliset tekijät esittivät ratkaisevaa roolia. Althusser haluaa osoittaa, kuinka vallankumouksellinen tilanne syntyi ristiriitojen yhteensulautumisen tuloksena, ristiriitojen, jotka kukin olivat olemassa itsenäisinä eri tasoilla yhteiskunnallisessa totaliteetissa. Tällainen analyysi ristiriitojen yhdistymisestä, historiallisista 'solmukohdista', eroaa merkittävästi ekonomistisesta 'romahdusteoriasta'.

Althusserin työllä on ollut suuri vaikutus, eikä vähiten siksi, että se ajallisesti osui yksiiin opiskelijoiden ja nuorten intellektuellien uuden marxilaisuuteen kohdistuneen kiinnostuk-

sen kanssa. Usein puhutaan jopa erityisestä 'Althusserin koulukunnasta'. Althusserin filosofisista oppilaista voidaan mainita Etienne Balibar, joka oli kirjoittajana kirjassa *Lire le Capital*. Muiden alojen filosofeja, jotka saivat vaikutteita hänen filosofiastaan, ovat mm. taloustieteilijä Charles Bettelheim ja valtiotieteilijä Nicos Poulantzas, joka erityisesti tarttui ajatukseen poliittisen tason suhteellisesta itsenäisyydestä.

Ideologisella tasolla on Althusserin filosofia saanut suurimman merkityksen tarjoamalla sofistikoituneen puolustuksen monille klassisen marxilaisuuden perinteisille näkökannoille, organisatorisesti ja poliittisesti yhtä hyvin kuin teoreettisestikin.

Saksa. Frankfurtin koulukunnan 60-luvun sukupolvi

Saksassa oli Hitler kitkenyt juurineen kaiken marxilaisen. Hän toimi kommunisteja vastaan perusteellisesti ja sodan loputtua oli kommunismi — marxilaisuuden huomattavin institutionaalinen kantaja — Saksassa heikompi kuin otaksuttavasti missään muualla Euroopassa. Jatkunutta kehitystä määräsi luonnollisesti erilaiset poliittiset isännyydet Saksan molemmissa puoliskoissa. Kehitys Itä-Saksa/DDR:ssa muistutti muun Itä-Euroopan kehitystä, kuten myös oppositio-luonteisesti asennoituvan marxilaisen humanismin synnyn suhteen vuoden 1956 jälkeen, jonka tunnetuin edustaja täällä lienee Robert Havemann.

Länsi-Saksa/BRD:ssa leimasivat kulttuuri-ilmapiiiriä kylmän sodan dogmaattiset tunnelmat. Vasta 60-luvulla syntyi uusi länsisaksalainen marxilaisuus. Filosofisessa mielessä tätä edusti aluksi lähinnä Frankfurtin koulukunnan uusi sukupolvi.

Palattuaan takaisin Saksaan 1950 Horkheimer ja Adorno ehtivät toimia kriittisen teorian opettajina uudelle sukupolvelle, josta tunnetuin on Jürgen Habermas.

Jürgen Habermas (s. 1929) seurasi Horkheimeria filosofian ja sosiologian professorina. Hän oli jonkinlainen filosofinen ihmelapsi, joka jo kahdenkymmenen ikäisenä julkaisi oppineita töitä. Uudelta opiskelijavasemmistolta aluksi saamansa suosion hän työnsi syrjään viileällä asennoitumisellaan poliittiseen aktivismiin. Habermas on hyvin tuottelias kirjailija ja hän on julkaissut useita paksuja teoksia eri alueilta. Hänen

Strukturwandel der Öffentlichkeit (1962) on laaja kulttuuri-sosiologinen tutkimus. Tärkeitä tieteenkriittisiä töitä ovat *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967) ja erityisesti *Erkenntnis und Interesse* (1968).

Erkenntnis und Interesse -teoksessa yhdistää Habermas kaksi toisiinsa näennäisesti yhteensopimatonta aateperinnettä: pragmatismia, jota edustaa Peirce, ja hermeneutiikan, jota edustaa Dilthey. Innoitus tälle yhdistämiselle, kuten paljolti ajatuskulullekin, on saatu tieteenfilosofi K.O. Apelilta.

Pierceltä Habermas saa lähinnä idean, että tiedon on välttämättä perustuttava käytännölliseen intressiin. Habermas esittää, että kokemus sinänsä ei vaadi meitä koskaan konstruimaan tarkkaan niitä käsitteitä ja teorioita, joita todellisuudessa konstruimme. Yhtä ratkaisevaa on, mihin teorioitamme tarvitsemme ja mitä 'tiedonintressiä' ne ovat tarkoitetut palvelemaan:

Empirismi yrittää tukea objektivistista illuusiota havainnoilla, jotka muotoillaan perusväitteinä. Näiden havaintojen otaksutaan olevan luotettavia hankkimalla välitön todistusaineisto ilman subjektiivisten aineiden vaikutusta. Todellisuudessa perusväitteet eivät itsessään ole tosiasioiden kuvauksia, vaan ne ilmaisevat toimenpiteidemme menestyksen tai epäonnistumisen. Voimme sanoa, että tosiasiat ja niiden väliset suhteet selvitetään kuvaannollisesti. Mutta tämä puhetapa ei saa kätkeä sitä, että ne tosiasiat, jotka ovat tärkeitä empiirisille tieteillemme, alun perin muodostetaan a priori (kokemuksesta riippumattomalla) kokemuksemme järjestämisellä välineellisen toimintatavan käyttäytymissysteemin puitteissa.

Tämän ajatuskulun Habermas yhdistää eri tieteen perustyyppien erotukseen: luonnontieteet, yhteiskuntatieteet ja humanistiset tieteet. Eri tiedetyyppien ajatellaan määräytyvän omista tiedonintresseistään. Luonnontieteillä on teknismanipulatiivinen intressi. Niiden tarkoituksena on hallita luontoa, alistaa se ihmisen palvelukseen. Ne pyrkivät ennustettavuuteen, määrällistettävyyteen ja manipuloitavuuteen. Humanistisilla tieteillä on hermeneuttinen, ymmärtävä intressi. Niiden yleismetodi on ymmärtäminen ja ne pyrkivät ihmisten väliseen ymmärrykseen. Yhteiskuntatieteiden intressi on emansipaatio, vapautuminen.

Tämän vapautumisen sisältö käy ymmärrettäväksi jos ajatlemme psykoanalyysin merkitystä Habermasille mallitieteenä. Psykoanalyysissa potilas vapautuu neurooseistaan, kun hän psykoanalyytikon avulla on voinut nähdä niiden syiden läpi. Habermas ajattelee marxilaisuuden ja kriittisen teorian voivan toimia analogisesti tämän kanssa yhteiskunnallisella tasolla. Paljastamalla syyt sille, miksi yhteiskunta näyttää mille näyttää, voi kriittinen yhteiskuntatiede vaikuttaa vapauttavasti ja edesauttaa yhteiskuntaa, joka ei rakennu sorrolle.

Habermasin filosofiassa on, kuten näkyy, tietty nuorhegeliläinen piirre. Saa vaikutelman, että kritiikki sinänsä vaikuttaisi yhteiskunnallisesti vapauttavasti. Toinen kytkentä taaksepäin on Dilthey. Habermasin positivismikritiikki suuntaa kärkensä yhtenäistieteen ideaaliin ja ylipäättään siihen, minkä hän ymmärtää luonnontieteellisten teknis-manipulatiivisten menetelmien siirtämiseksi humanistisiin ja yhteiskuntatieteisiin. Tuloksena on tiede, joka on ainoastaan humanistisen teknologian palvelija. Positivismin on tunnusomaista myös puutteellinen itsetuntemus. Teoriat esiintyvät 'objektiivisinä', kun ne itse asiassa ovat määrättyneet teknisestä tiedonintressistä. Juuri tämän tiedostamattomuuden vuoksi on positivismi myös epätietoinen teknisen tiedonhanteen rajoista.

Yhteiskuntatieteet ovat Habermasin konseptiossa eräänlainen väliasema suhteessa humanistisiin ja luonnontieteisiin. Dilthey piti luonnontieteiden Erklärunga (syyselitys) vastakkaisena humanististen tieteiden Verstehenille (ymmärrys, tulkinta), joka pohjautuu toisten ihmisten maailmaan eläytymiselle. Habermas etsii, kuten K.O. Apel, välittävää asemaa, 'syvähermeneutiikkaa', jossa syyselitys on dialektisessa suhteessa ymmärrykseen ja edistää tätä. Tähän liittyviä ovat Habermasin 70-luvulla kehittämät ideat 'häiriintyneestä kommunikaatiosta'. Psykoanalyysin mukaan ei esimerkiksi unta, tai edes arkipäiväistä käyttäytymistä voi ottaa 'kirjaimellisesti', sellaisena miltä se näyttää. Se voi olla nimittäin syvyystasolla vaikuttavien tukkeutumien häiritsemää ja vääristämää. **Ymmärtääkseen** on täten kyettävä selittämään. Ihmisen tietoisuutta ei voida ottaa täydestä.

Psykoanalyysille ja marxilaisuudelle yhteinen ajatus väärän tietoisuuden mahdollisuudesta ei mitätöi hermeneutiikan 'Verstehen'-käsitystä yleismetodinä. Habermas esittää, että yhteiskunnallisesti annetut henkiset ilmaukset asettuvat

alttiiksi systemaattiselle vääristelylle. Ne eivät perustu yhdenvertaisten osapuolten vapaalle dialogille, mikä olisi edellytys ongelmattomalle 'ymmärtämykselle', vaan ne vääristyvät yhteiskunnan 'väkivaltapiirteiden' vuoksi (taloudellinen ja sosiaalinen väkivalta yhtä hyvin kuin fyysinen, rakenteellinen väkivalta yhtä hyvin kuin avoin). Siksi ei myöskään perityn tradition viitekehyksiä eikä tulkintamuotoja voida ottaa ongelmattomina lähtökohtina yrityksillemme ymmärtää yhteiskunnan ja kulttuurin ilmiöitä. Muun muassa hermeneutikko Hans-Georg Gadamerin vastaisessa polemiikissa on Habermas korostanut, että näiden väkivaltapiirteiden kritiikki ja parannettu tietoisuus niiden olemassaolosta ja vaikutuksista ovat edellytyksiä hermeneutiikalle.

Habermas on epäilemättä ollut Frankfurtin koulukunnan sodanjälkeisen ajan kiistellyin edustaja. Mutta myös kaksi muuta nimeä on mainittava.

Alfred Schmidt (s. 1931) opiskeli Frankfurtissa Horkheimerin ja Adornon opissa ja hän oli jonkin aikaa Adornon huomattavin avustaja. Schmidtin ensimmäinen tärkeä työ on tohtorinväitöskirja *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (1962). Tämä on kirjoitettu puhdasoppisen kriittisen teorian hengessä ja käsittelee ihminen—luonto-suhdetta erityisesti tietoteoreettisesta näkökulmasta. Eräs Schmidtin myöhempi teos, *Geschichte und Struktur* (1971) sisältää tarkan ja punnitun läpikäynnin Marxin metodista Pääomassa, koskien erityisesti 'esityksen' ja 'tutkimustavan' välistä suhdetta. Hän korostaa tässä voimakkaasti vastaavuutta Hegeliin. Kirja, jolla on ollut merkitystä 'pääomalogiikalle', päättyy välienselvittelyyn strukturalismin kanssa, erityisesti Althusserin tulkintaan siitä. Pääargumenttina on, että strukturalistiset analyysit ovat välttämättä epähistoriallisia kuvatessaan struktuurin hetkellisessä tilassa voimatta selittää sen syntä.

Albrecht Wellmer (s. 1933) on omistautunut etupäässä tieteenteorialle. Töissään *Methodologie als Erkenntnistheorie — Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers* (1967) ja *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus* (1969) hän esittää katsauksen Frankfurtin koulukunnan tieteenteoreettisista näkemyksistä. Ensiksi mainittu työ on otsikkonsa mukaisesti poleeminen välienselvittely Karl Popperin, Frankfurtin koulukunnan yhteisen vihollisen kanssa.

Saksa. Pääomalogiikka

'Pääomalooginen koulukunta' on yleisesti hyväksytty nimeksi laajalti haaroittuneelle koulukunnalle marxilaisen taloustieteen ja filosofian sisällä ja siitä on tullut merkittävä erityisesti Länsi-Saksassa ja Tanskassa. Pääomaloogisessa koulukunnassa on erotettavissa itse asiassa useita eri suuntauksia ja traditioita. Eräs niistä on ryhmittynyt saksalais-amerikkalaisen taloustieteilijä Paul Mattickin ympärille. Hän on laajassa tuotannossaan vienyt eteenpäin Grossmannin ja 'luhistumisteorian' traditiota. Toinen ryhmä, jonka tunnetuin nimi on Elmar Altvater, on kerääntynyt *Probleme des Klassenkampfes* (*Prokla*) -lehden ympärille.

Pääomalooginen koulukunta on koulukuntana tullut esiin vasta 70-luvulla. Alkuperäinen virike tälle on Marxin Grundrissen (1939) uudelleenlöytäminen. Kun tutkimus tämän Pääoman 'esityön' suhteen pääsi vakavasti käyntiin, antoi se uuden kuvan marxilaisen teorian kehittymiseen. Joillakin näistä töistä on välitöntä merkitystä pääomaloogiselle koulukunnalle: V.S. Vygodskin *Miten Marx teki suuren keksintönsä* (1965 venäjäksi; suom. 1976) ja Roman Rosdolskyn *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen 'Kapital'* (1968).

Kun Vygodskin ja Rosdolskyn tutkimukset olivat pääasiassa historiallisia, vedettiin 70-luvulla filosofisia johtopäätöksiä lähinnä joissakin länsisaksalaisissa töissä: Helmut Reicheltin *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* (1970), Hans-Jürgen Krahlin *Konstitution und Klassenkampf* (1971) ja Alfred Schmidtin *Geschichte und Struktur* (1971). Tärkeä on myös Hans-Georg Backhausin kirjoitus *Zur Dialektik der Wertform* (1971).

Poliittisesti on koulukunta yhdistetty ei-kommunistiseen marxilaisuuteen ja se sai Länsi-Saksassa pian ei-kommunistisen opiskelijavasemmiston ideologian roolin. Vastaavan tehtävän se on täyttänyt myös Tanskassa. Tanskalaisista edustajista voidaan mainita Hans-Jörgen Schanz ja Anders Lundkvist.

Grundrissen merkitys 'pääomaloogikoille' liittyy heidän käsitykseensä, että Marxin poliittisen taloustieteen kritiikki sai valmiin muotonsa vasta 1850-luvulla (minkä yllä mainitut historialliset tutkimuksetkin tuntuvat osoittavan). Vasta tällöin kehitettiin pääomaloogisen koulukunnan mukaan

ratkaiseva teoria työn kaksoisluonteesta toisaalta konkreettisenä työnä ja toisaalta lisäarvoa luovana prosessina, jossa ratkaisevana on abstrakti työ, joka voidaan mitata ajassa. Aikaisempien kirjoitusten historiallista materialismia kritisoidaan myös siitä, että ne käyttävät 'tuotantovoimia', 'tuotantosuhteita' jne. historiallisina, pysyvinä kategorioina.

Ratkaisevaa pääomaloogiselle koulukunnalle (ja tässä voidaan puhua vain sen tyypillisistä muodoista menemättä eri kirjoittajien välisiin eroihin) on se tapa, miten pidetään kiinni Grundrissen ja Pääoman arvokäsitteen kehittämisen esitystavan ja Hegelin Logiikan esitystavan vastaavuudesta. Reichelt sanoo jopa, että 'on olemassa rakenteellinen yhtäpitävyys Marxin pääomakäsitteen ja Hegelin henkikäsitteen välillä'.

Voidaan esimerkiksi lähteä yksinkertaisesta arvomuodosta. Tämä osoittautuu riittämättömäksi ja yksipuoliseksi. Siihen nimittäin sisältyy se, että tavaran arvo ilmaistaan toisen tavaran arvon avulla (esimerkiksi yksi polkupyörä = kolme paria saappaita). Tässä on kuitenkin ristiriita. Arvo on jotakin yleistä, mutta ilmaistaan jonkin yksityisen avulla, suhteella toiseen erityiseen tavarahan. Tämä ristiriita voidaan nyt kumota ilmaisemalla tavaran arvo suhteessa kaikkiin muihin tavaroihin (pyörä = 3 paria saappaita = 5 paria kenkiä jne.). Näin syntyy kuitenkin uusi ristiriita. Huolimatta siitä, että arvo on jotakin yleistä, on tavaroilla jatkuvasti erilaiset vastaavuusmuodot; pyörän arvohan ilmaistaan kenkien muodossa, kenkien mm. pyörien muodossa. Emme lopulta-kaan ole saavuttaneet yleistä vastaavuusmuotoa, joka vastaisi arvoa. Tällainen arvomuoto on sitä vastoin **raha**. Kaikkien tavaroiden arvo voidaan antaa yleisesti katsoen rahassa.

Vastaavalla tavalla on tavaramuoto ristiriitainen, kun se jakautuu käyttöarvon ja vaihtoarvon kaksoisluonteeseen. Myös tästä syntyy dialektinen käsitekehittely.

Tämäntyyppinen käsitekehittely mikä Marxilla esiintyy, on tietenkin Hegelin vastaavien johdannaisten kaltainen. Hegel lähtee esimerkiksi käsitteestä 'olevainen' (Sein). Hänen mukaansa puhdas olevaisuus, mikä ei ole jotain määrättyä, erityistä olevaa, ei sisällä tunnusmerkkiä, joten se siirtyy olemattomaan. Olemattomasta (ei-mistään) kehittyy siirtymä olevaisesta olemattomaan, nimittäin tulevaisuus. Ongelmallista on, että Hegel samasti ajattelun ja todellisen prosessin, mutta marxilaisuus ei tätä tee. Miten käsitejohdannaisella

voi sitten osoittaa, että esimerkiksi rahan on oltava olemassa?

Jotkut pääomaloogikot vastaavat käsitteen 'reaaliabstraktio' avulla. Pääomaloogisen koulukunnan mukaan metodi on aina läheisesti kytkeytynyt objektiinsa. Marxin metodi on siksi välittömästi kytkeytynyt hänen tutkimuskohteeseensa, kapitalismiin. Kapitalismi on se, joka antaa aiheen abstraktioihin kuten 'työ' ja 'arvo'. Näitä abstraktioita ei saada aikaiseksi ajattelullamme vaan todellisella prosessilla kapitalistisessa todellisuudessa. Yhteiskunnassa, jossa ei ole tavara-tuotantoa, ei ole työtäkään abstraktissa mielessä. Mitä tällöin on olemassa, ovat laadullisesti eroavat konkreettiset toiminnot: kalastaminen, metsästäminen, puidenhakkuu jne. Vastaavalla tavalla ovat eri hyödykkeet laadullisesti poikkeavia — lihan hyötyä ei voi verrata polttopuun hyötyyn, esimerkiksi kun ne tyydyttävät laadullisesti erilaisia tarpeita.

Kapitalistisessa yhteiskunnassa sitä vastoin erilaatuiset työt ovat toisiinsa vaihdettavissa. Työvoimasta tulee liikkuva sekä markkinoilla ostettava ja myytävä, jolloin erilaiset konkreettiset työt tasaantuvat ja ne muodostuvat pääoman näkökulmasta taloudelliseksi vastikkeiksi. Vastaavalla tavalla saavat tavarat yhteisen ominaisuuden. Ne ovat verrattavissa arvojensa suhteen ja pääoman kannalta tämä vaihtoarvo-ominaisuus on se, joka on ratkaiseva. Suora vertailtavuus syntyy: niin ja niin paljon lihaa vastaa niin ja niin paljoa polttopuita. Tavaraa tarkastellaan tällöin abstraktiossaan, huolimatta kaikista konkreeteista ominaisuuksista. Mutta vasta markkinat mahdollistavat tämän abstraktion syntymisen. Kyse on toisin sanoen abstraktiosta todellisuudessa, reaaliabstraktiosta.

Tämä seikka, että käsitteet vastaavat reaaliabstraktioita, mahdollistaa pääomalogiikan mukaan sen, että käsitekehitykset sanovat jotakin todellisuudesta: 'Todellisuuden oma järjestysmuoto noudattaa sitä logiikkaa, joka on asetettu maailmaan ja jonka tuo esiin reaaliabstraktiot, pitäen sisällään mahdollisuudet, jotka ovat alun perin yksinkertaisen arvosuhteen peittämiä.'

Pääoman logiikka muodostaa poliittisen taloustieteen kritiikin perustan. Pääomassa on alaotsikko *Kritik der politischen Ökonomie* (suom. Kansantaloustieteen arvostelua) ja sana 'kritiikki' esiintyy Marxin kaikkien tärkeiden taloudellisten töiden otsikoissa. Pääomaloogikot ymmärtävät käsitteen 'kritiikki' lähinnä analogisena sen kantilaiselle merkitykselle,

ts. poliittisen taloustieteen periaatteellisia rajoja osoittavana.

Poliittisen taloustieteen kategoriat — työ, tavara, arvo jne. — ovat historiallisesti syntyneitä, eivät 'luonnollisia' kuten liberaalit taloustieteilijät haluaisivat uskoa. Edellytys talouden persoonattomasti toimivalle logiikalle on, että taloudelliset kategoriat ovat niin sanotusti anastaneet ihmisen roolin subjektina. Yliyksilöllisesti vaikuttava logiikka on määräävä, eivät ihmiset. Kun kapitalismi luhistuu ja se korvataan yhteiskunnalla, jonka tuotanto ei määräydy markkinoista, häipyy toisaalta pääoman logiikka todellisuudesta, poliittinen taloustiede häviää tieteenä ja ihmiset saavat jälleen subjektin roolin.

Perustavaa pääomaloogiselle koulukunnalle on edellytys, että kaikki yhteiskunnalliset ilmiöt ovat johdettavissa perustavista ekonomiakriittisistä kategorioista. Niinpä ei valtiolle, organisaatioille eikä ideologioille voida antaa mitään itsenäisesti vaikuttavaa roolia suhteessa näihin kategorioihin. Siksi myös kirjoittajat kuten Paul Mattick ja Elmar Altvater on voitu lukea pääomaloogisen koulukunnan perheeseen.

Mattick noudattaa taloudellisessa kirjoittelussaan Henryk Grossmannin (ja Rosa Luxemburgin) linjaa. Polemiikissa uuskeynesiläistä ja uusricardolaista taloustiedettä kohtaan korostetaan kapitalismin taloudellisen luhistumisen välttämättömyyttä. Valtio ei voi tätä vastustaa vaan on itse alistettu pääoman logiikalle. Sekä Mattick että Altvater korostavat valtion sekaantumisen (intervention) rajoja. Näihin käsityksiin liittyy tendenssi nähdä vallankumoukselliset liikkeet enemmän tai vähemmän spontaaneina kapitalismin taloudellisten kriisien tuloksina. Leninin mallin mukainen puoluerakenne hylätään työläisten spontaanin organisoitumisen hyväksi. Eräs suuntaus kulkeekin Mattickin varhaisesta leninisminvastaiseen neuvostokommunistiseen (Rätekommunismus) oppositioon liittymisestä 60- ja 70-luvun opiskelijakapinoinnin spontaaneihin piirteisiin.

Analogisella tavalla johdetaan ideologia, tai 'tietoisuusmuodot' takaisin taloudellisiin kategorioihin. Tässä on pääomaloogiseen koulukuntaan vaikuttanut Alfred Sohn-Rethel, jota ei kuitenkaan voida tähän koulukuntaan lukea.

Alfred Sohn-Rethelin (s. 1899) asema on jossakin Frankfurtin koulukunnan ja pääomaloogisen koulukunnan välissä. Häntään hän kuuluu samaan sukupolveen kuin Frankfurtin

koulukunnan ensimmäiset jäsenet, mutta hänen tärkein kirjansa, *Geistige und körperliche Arbeit*, julkaistiin vasta 1970.

Sohn-Rethel syntyi Pariisissa ja kuului suurporvarilliseen perheeseen. Hän opiskeli Saksassa ja oli yhteydessä useimpien Frankfurtin koulukunnan jäsenten kanssa. 1937 hän muutti Englantiin ja oli useita vuosia Englannin kommunistisen puolueen jäsen. Ystävyys klassisen filologin ja marxistin George Thomsonin kanssa oli merkityksellinen hänen tutkimuksilleen länsimaisen rationaliteetin synnyn ympärillä. Vuodesta 1973 Sohn-Rethel on ollut marxilaisen tieteentorian professorina Bremenissä.

Geistige und körperliche Arbeit -kirjan teema liittyy Lukácsin ja Frankfurtin koulukunnan yrityksiin nähdä moderni tiede määrättyjen yhteiskuntasuhteiden taustaa vasten. Sohn-Rethel menee radikalismissa kuitenkin pitemmälle paneutumalla rationaliteettimuotoihin, jotka näyttävät sijaitsevan kauimpana yhteiskunnallisesta perustasta; logiikkaan, matematiikkaan ja kaikkein abstraktimpaan luonnontieteeseen. Hän vie samalla tutkimuksensa ajassa pitemmälle taaksepäin, porvarillisen aikakauden taakse aina länsimaisen rationaliteetin syntyyn kreikkalaisessa ajattelussa n. 500 eKr.

Abstraktin rationaalisen ajattelun syntyminen on Sohn-Rethelin mukaan sekundaarista suhteessa abstraktin syntymiseen todellisuudessa. Kun kauppa, tavaravaihto, saa alkunsa, syntyy myös tavara ja arvo todellisina, reaalisina abstraktioina. Näille abstraktioille antaa käsin kosketeltavan muodon kolikko, joka syntyi Sohn-Rethelin mukaan vasta n. 600 eKr. Kolikko edustaa arvoa tavalla, joka on abstrakti, laaduton ja pysyvä. Kolikon ulkoisilla ominaisuuksilla — olkoon se suuri tai pieni, pyöreä tai nelikulmainen — ei ole mitään merkitystä sen arvon suhteen, mitä se edustaa, eikä sen arvo laske, vaikka se kuluu, naarmuttuu tms. Sohn-Rethel voi siksi kolikossa ja sitä vastaavassa arvossa nähdä alkuperän kategorioille kuten ominaisuudettomat ja pysyvät 'tila' ja 'aika', substanssikäsite (= muuttumaton ominaisuuksien takana), muuttumattomat ja abstraktit luvut jne. Toisin sanoen 'filosofisen tietoisuuden kategoriset muodot ovat peräisin yhteiskunnan materiaalisesta perustasta' — eräänlainen historiallinen kantilaisuus. Se, jolla on abstrakteja kolikoita kukkarossa, sillä on myös abstrakteja ajatuksia päässä. — Pääomaloogisella koulukunnalla yhdistyy vastaavanlainen järjely varsinaisemmin kapitalismin ajan tietoisuuden muotoihin.

Italia

Italialaisen marxilaisuuden luonnetta sodanjälkeisenä aikana on suuresti määrännyt — myönteisesti ja kielteisesti — kommunistisen puolueen vallitseva asema. Kuten aiemmin mainittiin PCI omaksui Gramscin filosofian ja teki siitä eräänlaisen virallisen puolueideologian. Intellektuaalisesti ehkä merkittävin sodanjälkeisen italialaisen marxilaisuuden traditio, joka lähtee *Galvano Della Volpesta* (1895–1968), on kasvanut määrätynlaisena Gramscin idealistisesti värittyneen filosofian vastakohtana. Erityisesti Della Volpen nuorempien seuraajien kohdalla tämä filosofia on yhdistynyt myös PCI:n politiikan kritiikkiin.

Galvano Della Volpe tuli aristokraattisesta perheestä ja hän aloitti aikaisin akateemisen uran. Hänestä tuli idealistisen filosofin Gentilen oppipoika, mutta hän irrottautui idealismista tutkielmassaan *Humesta* 1933–1935. Filosofian professoriksi hän tuli 1938. 1944 hän luopui fasistisesta katsomuksesta, josta hän viimeiseen saakka oli pitänyt kiinni, ja teki poliittisen täyskäännöksen liittyen kommunistiseen puolueeseen tilanteessa, jolloin kommunistit johtivat vastarintataistelua saksalaisia vastaan. Hän sai pian arvossa pidetyn aseman — joskaan ei koskaan poliittisesti erityisen merkittävää asemaa — eräänä puolueen edustavana intellektuellina. Jonkin aikaa hän oli PCI:n tärkeimmän kulttuuri-julkaisun *Societan* julkaisija. Nuorempien seuraajiensa toimesta hän sotkeutui kuitenkin erääseen kiistaan puoluejohton kanssa ja Societa lakkautettiin 1964.

Della Volpen filosofia kattaa tieteenteorian, poliittisen teorian ja estetiikan alueet, joista kustakin hän teki suuren pääteoksen: *Logica* (1950), *Rousseau e Marx* (1957) ja *Critica del Gusto* (1960), joista kaikista on julkaistu useita uudistettuja painoksia.

Poliittisessa filosofiassaan Della Volpe kytkeytyy Rousseau'hon, erityisesti pohdinnassaan marxilaisuuden ja liberalismin vapaus- ja demokratiakäsitteen erosta. Liberalismilla on Della Volpen mukaan puhtaasti muodollinen demokratia-käsitys, kun taas Rousseau ja hänen jäljessään Marx etsivät todellisen demokratian, jossa yhtäläiset juridiset ja kansalais-oikeudet eivät ole riittävät niin pitkään kun yhteiskunnallistaloudellisella tasolla vallitsee sorto ja epätasa-arvo.

Della Volpen ja hänen koulukuntansa erityisluonne on

kuitenkin tieto- ja tieteenteoreettisella alueella. Tässä Della Volpe esiintyy järkkymättömänä Hegelin vastustajana, jonka filosofiaa hän pitää läpikotaisin idealistisena. Sen sijaan hän tukeutuu Humeen ja Kantiin, jotka hän käsittää empiristeinä ja materialisteina. Moderneista filosofeista häntä kiinnostivat Carnap ja Popper, vaikka häntä ei voikaan luonnehtia positivistiksi.

Della Volpe kieltää marxilaisuuden kaikki metafysiset piirteet. Marx on hänelle lähinnä tiedemies; hän puhuu jopa 'moraalisesta galileismista', mikä tarkoittaa, että Marx on yhteiskuntatieteille kuin mitä Galilei oli luonnontieteille. Tämä pitää tietenkin sisällään torjunnan kaikille ajatuksille yhteiskunta- ja luonnontieteiden perusluonteisesta erosta. Marxin kuvaaman tutkimusprosessin konkreetti—abstrakti—konkreetti-kulun Della Volpe tulkitsee empiristen hypoteesien asettamisena ja testaamisena, väärrien hypoteesien uudelleenmuotoilemisena jne. Della Volpen tieteenteoria sai hänet suhtautumaan jyrkän kielteisesti Hegelin (ja Engelsin) mukaiseen dialektiikkaan. Todellisuus on hänen käsityksensä mukaan ristiriidaton, muutoin kaikki tiede olisi mahdotonta. Ristiriitoja voi esiintyä vain väitteiden välillä, jolloin ainakin jompikumpi on väärä. Ne ristiriidat, joista puhutaan Marxin kohdalla, hän haluaa tulkita Kantin käsitteellä 'Realrepugnaz', ts. yksinkertaisesti vastakkaisina voimina, taistelevina osapuolina jne. Tämä epäortodoksinen tulkinta vei Della Volpen konfliktiin puolueen ideologian kanssa. Hänen huomattavin aseenkantajansa, ja merkittävin hänen oppilaisistaan, oli Lucio Colletti.

Lucio Colletti (s. 1924) on myös ammattifilosofi. Alkuaikoina häneen vaikutti idealismi — tohtorinväitöskirja 1949 käsitteli Crocea. Tästä ajanjaksosta ei kuitenkaan tullut pitkä. 1950, Korean sodan aikana, hän liittyi kommunistiseen puolueeseen. Yhdessä Della Volpen kanssa hän julkaisi *Societää* ja ajautui puolueen sisäisiin erimielisyyksiin. Hän asettui vastustamaan sitä, että puolue korosti jäljellä olevien esikapitalististen piirteiden asemaa italialaisessa yhteiskunnassa, samoin kuin tähän liittyvää kahden askeleen strategiaa, jonka mukaan täydellinen demokratia olisi saavutettava ennen kuin suora taistelu sosialismista voisi alkaa. 1964 Colletti jätti PCI:n ja on tämän jälkeen esittänyt vastaväitteitä puolueen politiikan suhteen 'vasemmalta'.

Collettin filosofinen suuntaus määräytyi suuressa määrin Della Volpesta. Poliittisessa filosofiassaan hän tarttuu taakse-

päin Rousseau'hon, tieteenfilosofiassaan Humeen ja Kantiin. Kant ymmärrettiin lähinnä materialistina, joka puolusti tieteen mahdollisuutta. — Colletti on myös saanut vahvoja vaiutteita Leninin teoksesta Materialismi ja empiriokritisismi. Tieteen metodin hän käsittää empiiriseksi ja kokeelliseksi. Della Volpen tapaan todellisuus on hänestä ristiriidaton ja näin hän kieltää dialektiikan sen traditionaalisessa, hegeliläisessä merkityksessä.

Eräs Colletin tärkeimmistä kirjoista, *Il marxismo e Hegel* (1969) on omistettu hyökkäykselle Hegelin vaikutusta vastaan marxilaisuudessa ja sen osoittamiselle, kuinka 'dialektinen materialismi' tarkkaan ottaen pitää sisällään ristiriidan. Collettin mukaan se 'materian dialektiikka', jonka Engel esitti myöhemmissä filosofisissa töissään, ei ole ollenkaan materialistinen vaan suoraan Hegeliltä saatu. Hegelillä on materia itsensä suhteen ristiriitainen, mikä tarkoittaa, että se pitää sisällään itsensä kumoamisen juuri siksi, että se oikeastaan on vain hengen ilmentymä. Koska materia ei ole uloin äärimmäinen todellisuus, eikä ankarasti ottaen ole edes olemassa, ei se voi olla ristiriidaton suhteessa itseensä. Colletti siteeraa Hegelin sanoja 'juuri siksi, että katoavainen on se ristiriita, joka itsessään puhuu itseään vastaan, siksi että se ei ole olevaista, siksi se absoluuttinen olevainen on' ja vetää johtopäätöksen:

Tässä meillä on 'dialektisen materialismin' kumoamaton teoreettinen ristiriitaisuus. Se erehtyy pitämään absoluuttisen idealismin 'materian dialektiikkaa' materialismina. Toisaalta se on sitä mieltä, että materialismin periaate ristiriidattomuudesta, tai 'tajunnasta', mikä on sama asia, on metafysiikan periaate. Engels pitää metafysiikkaa, ts. romantista luonnonfilosofiaa, tieteenä. Todellinen tiede, ts. moderni kokeellinen tiede, on hänelle metafysiikkaa. Tuloksena on teoreettinen kaaos.

Collettin kehitys teoksen *Il marxismo e Hegel* jälkeen on merkinnyt mm. irtautumista joistakin Della Volpelle luonteenomaisista näkemyksistä. Colletti on jättänyt ajatuksen Marxista 'moraalisen maailman Galileina' samoin kuin täydellisen antihegeliläisyyden ja dialektiikan hylkäämisen. Tietyissä tärkeän kokoomateoksen *Ideologia e società* (1969) kirjoituksissa hän omaksuu kantoja, jotka useimmissa suhteissa — paradoksaalista kyllä — muistuttavat pääoma-logisen koulukunnan näkökohtia.

Colletti esittää, että 'erotukseksi kaikkiin niihin taloustieteilijöihin, jotka ennen Marxia olivat pohtineet yhteiskuntaa "yleensä", oli Marx paneutunut vain **yhteen** yhteiskuntaan, moderniin **kapitalistiseen** yhteiskuntaan'. Ytimeksi Marxin töissä Colletti käsittää Pääoman, Grundrissen ja *Theorien über den Mehrwertin* (lisäarvoteorioita), liittyen näiden varsinaiseen kohteeseen, kapitalismiin. Mutta ymmärtääksensä mikä määrää kohdetta, on ymmärrettävä Marxin erityisoppi työstä ja arvosta. Kapitalistisissa olosuhteissa on **tuotanto** tavaroiden tuotantoa, tarkoituksena myydä ne markkinoilla. Mutta markkinoilla vaihdetaan tavarat arvoonsa:

Marxin tärkeä teesi on, että voidakseen **vaihtaa** tuotteensa, on ihmisten tehtävä niistä yhtäläiset, ts. jätettävä huomiotta fyysis-luonnollinen ja käyttöarvonäkökohta, jolla tuotteet eroavat toisistaan (vilja raudasta, rauta lasista jne.). Kun he erottavat esineen ja konkreettisen materiaalin työstä, he erottavat myös ipso facto (itse asiassa) sen, jolla heidän työnsä on erotettavissa toisistaan.

Määrääväksi arvoksi tulee abstraktinen työ, jolloin jätetään huomiotta kaikki muu paitsi työajan pituus. Tämä abstraktio on **reaaliabstraktio**, ts. abstraktio, joka 'olematta puhdas ajatusabstraktio tutkijalla tapahtuu **itse tavaravaihdon todellisuudessa**'.

Abstraktioon kuuluu myös vieraantuminen. Arvolaki, joka on ihmisten luoma, ottaa vallan ihmisten yli ja muodostuu yliyksilöllisesti vaikuttavaksi voimaksi. 'Todellisia subjekteja hallitsevat heidän omat luomuksensa, ts. heidän yhteisen esineellistetyen työvoimansa tuotteet.'

Oppi reifikaatiosta, esineellistymisestä ja sen subjektiivisesta vastineesta, fetisismistä, erottaa Marxin klassisista taloustieteilijöistä kuten Ricardo. Ricardolle arvolaki oli luonnonlaki. Marxille se on ihmisten oma luomus samalla kun se vaikuttaa objektiivisesti, persoonattomasti. Edellytys tälle esineellistämislle on tietty määrätty yhteiskunta, kapitalismi, joka on ehto tavaratuotannolle ja markkinajohdolle. Siksi Marxin teorialla on kaksoisaspekti. Se on taloudellinen teoria (kuten Ricardon), mutta myös taloustieteen **kritiikki**, ts. se osoittaa edellytykset **taloudelle tieteenä**, edellytykset, jotka samalla ovat esineellistymisen edellytykset.

Kapitalismissa on 'kaksi todellisuutta': esineellistävä, jossa

talous toimii välttämättömien, persoonattomien lakien mukaan, ja se, joka on esineellistämisen alainen ja jossa talous on ihmisten luomaa. Porvarillinen taloustiede kuvaa ensiksi mainittua todellisuutta ns. kapitalismin sisäiseksi todellisuudeksi. Sen kuvaukset ovat ylösalaisin käännettyjä ja saavat ihmiset esiintymään taloudellisten lakien määrääminä päinvastaisen sijaan. Tämä johtuu siitä, että kapitalistinen todellisuus itse on ylösalaisin kääntynyt. Mitä vaaditaan ei ole teorian muuttaminen vaan todellisuuden muuttaminen saattamalla se vallankumouksellisesti polvilleen, kumoamalla esineellistymisen ja sen heijastus, fetisismi. Tämä tarkoittaa, että kun proletariaatti järjestäytyy luokkana se omaksuu fetisisminvastaisen kannan, minkä Marxin taloustieteen **kritiikki** pitää sisällään. Kritiikin näkökannan omaksuminen liittyy vallankumoukselliseen käytäntöön, kapitalismin ylösalaisin kääntyneen maailman kumoamiseen todellisuudessa.

Tässä esityksessä on Colletti tullut lähemmäksi Lukácsia kuin Althusseria tai tässä suhteessa Della Volpea, jotka molemmat kielsivät vieraantumisen. Marxilaisuus selitetään ei vain tieteelliseksi vaan myös vallankumoukselliseksi ideologiaksi. Dialektiikka johdettiin uudestaan käsitteestä 'ylösalaisin käännetty' todellisuus ja esineellistyminen vietiin näkökentän keskukseen. Tämä on eräänlainen Hegelin kosto kaikkein johdonmukaisimman marxilaisen antihegeliläisen kohdalla.

Itä-Eurooppa

Itä-Euroopan maissa, jotka sodan jälkeen sitoutuivat Neuvostoliittoon, vallitsi myös filosofian alueella stalinistinen ortodoksia aina vuoteen 1956. Tällöin aloitettu 'stalinisoinumisesta irrottautuminen' (jonka Jugoslavian kohdalla voidaan sanoa alkaneen jo 1948) sai seurauksia myös filosofian alueella. Stalinisoinumisesta irrottautumisen filosofiseksi muodoksi tuli 'marxilainen humanismi' sellaisena kuin sitä edustivat esim. puolalaiset Adam Schaff ja Leszek Kolakowski, tsekki Karel Kosik ja jugoslaavit Veljko Korác ja Mihailo Marković. Monet näistä menivät liberalisoimisvaatimuksissaan pitemmälle kuin puoluejohdot ja olivat aktiivisia puolalaisessa vallankumouksessa 1956 sekä 'Prahan keväänä' 1968. Jugoslaviassa kerääntyi ryhmä filosofejia *Praxis*-julkaisun ympärille ja tämä sai osakseen hallituksen aktiivisen tyytymättömyyden. Myöhempi nk. Budapestin koulu-kunta Unkarissa, Agnes Heller ehkä huomattavimpana

nimenä, kehitti edelleen Lukácsiin liittyen osan ajatuksen-kuluista, jotka ovat tyypillisiä marxilaiselle humanismille. Länsieurooppalaisilla esikuvilla oli suuri rooli tässä epäortodoksisessa marxilaisuudessa. Sartre oli tärkeä vaikuttaja, mutta myös Frankfurtin koulukunta. Sitä vastoin siitä puuttuu yleisesti ottaen länsimarxilaisuudelle niin tyypillinen teknologiakielteisyys.

Tässä on mahdotonta mennä yksityiskohtaisempiin selvityksiin kaikkien yksittäisten filosofien näkökantoja ajatellen. Kysymykseen voi tulla ainoastaan 'ideaalittyyppisen', yleisen kuvan antaminen marxilaisen humanismin näkemyksestä.

Kun Marxin oppia tulkitaan humanismina, se sisältää näkemyksen ihmisestä yhteiskunnan viimeisenä selityksperustana. Marx-lausunnot, joita on tapana toistaa, ovat sellaisia kuin että 'ihmiset luovat historian' tai että se, joka sanoo ihmisten olevan yhteiskunnan muovaamia unohtaa myös yhteiskunnan olevan ihmisten muovaama. Kapitalistisessa yhteiskunnassa ihminen on kuitenkin vieraantunut, hänen ihmisyytensä on riistetty. Hänellä on paikka työläisenä, sotilaana, virkamiehenä, mutta ei ihmisenä. Vieraantumisella on hänen olemuksensa ihmisenä tehty joksikin hänelle vieraaksi. Puheeseen 'ihmisen olemuksesta' sisältyy pyrkimys pitää kiinni Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa olevasta käsityksestä, että on olemassa pysyvä inhimillinen olemus, joka on riippumaton esimerkiksi luokka-asemasta ja joka on juurtunut ihmisen tuottavaan työhön. Ihmisen työ on luonnoltaan vapaata ja luovaa; se eroaa eläinten toiminnasta tietoisien, päämääräsuuntautuneen luonteensa vuoksi. Kapitalismissa työ alennetaan kuitenkin ainoastaan välineeksi elannon hankkimiseksi. Näin siitä tulee vieraantunutta, ihmiselle vierasta, jotakin ulkoista.

Humanistisen Marx-tulkinnan mukaan sosialistisen vallankumouksen varsinainen tarkoitus on vapauttaa ihminen ihmisenä. Inhimillinen yhteiskunta voi syntyä lopettamalla vieraannuttaminen, koska perusta kollektiivin vapaudelle ja onnelle on jokaisen yksilön vapaus ja onni.

Nämä ajatukset yhtyvät kritiikkiin 'ortodoksista', erityisesti stalinistista marxilaisuuden tulkintaa kohtaan. Tälle katsotaan olevan tunnusomaista mekaaninen ekonomismi teoriassa ja inhimillisten ja yksilöllisten arvojen sivuuttaminen käytännössä. Luokka ja valtio asetetaan yksityisen ihmisen yläpuolelle. Joskus voi tavata myös tiettyä kritiikkiä yksi-

puolista tuotannon kasvun kohottamista kohtaan.

Marxilainen humanismi itäeurooppalaisessa ilmauksessaan voi näyttää tietyissä muotoiluissaan kehnolta ja jonkinlaiselta pyhäkoulumaiselta filosofialta. Ymmärtääkseen miten se on kuitenkin voinut sellaisella voimalla tarttua moniin itäeurooppalaisiin maihin, on tarkasteltava pikemminkin sen ideologista kuin teoreettista tehtävää. Marxilainen humanismi stalinisoinumisesta irrottautumisen filosofiana on merkittävän räjähdysvoimainen ja sen vaikutukset ulottuvat huomattavasti pitemmälle kuin hruštševismiin. 'Prahan kevät' 1968 ja sen 'ihmiskasvoinen sosialismi' on monella tavalla marxilaisen humanismin autenttisin poliittinen mielenilmaus. Prahan keväässä esiintyi sen pyrkimys vapautteen ja oikeusturvaan sekä joissakin tapauksissa myös viitteelliset antiegalitääriset (epätasa-arvoiset) piirteet.

Filosofiana marxilaisesta humanismista puuttuu kaikki omaperäisyys. Sen teoreettisesta näkökulmasta kiintoisin panos on Taloudellis-filosofiin käsikirjoituksiin pohjautuen esitetty Marx-tulkinta. Siinä missä 'ortodoksinen' Marx-tulkinta on ollut vallitseva, on tällä tavoin edesautettu Marxin ajattelun unohdettujen sivujen valottamista.

Lopuksi mainittakoon itäeurooppalaisesta filosofiasta kaksi työpanosta, jotka kuuluvat 'humanistisen marxilaisuuden' alueen ulkopuolelle. Kyseessä ovat Kosik: *Dialektika konkrétniho* (1963; saks. 1970) ja Zelený: *O Logické Struktura Markova Kapitálu* (1962; saks. 1972).

Karel Kosik (s. 1926) on tsekkiläinen filosofi, jonka tärkein työ, *Dialektika konkrétniho*, julkaistiin 1963. Kosikin kirja on saanut vaikutteita Husserlilta ja se pyrkii esittämään fenomenologisen analyysin teorian ja käytännön, vapauden ja välttämättömyyden jne. suhteesta. Aikakäsite on keskeinen tälle analyysille ja Kosik yrittää osoittaa, miten inhimillinen työ ja käytäntö sisältää **jatkuvuustekijän**, joka usein alkuunpanijan, tekijän, sitä tarkoittamatta antaa näille historiallisen ulottuvuuden. Työläinen muokkaa luontoa ja hän muokkautuu itse tästä muokatusta luonnosta. Tässä historiallisessa tekijässä Kosik näkee jotakin ihmisluonnolle luonteenomaista.

Jindrich Zelený on toinen tsekkiläinen filosofi. Hänen tunnetuin työnsä *O Logické Struktura Markova Kapitálu* julkaistiin 1962. Se edustaa itäeurooppalaisessa filosofiassa

kokonaan toista, nimittäin Marxin metodia tutkivaa suuntausta, jonka juuret ovat Marxin kirjoitusten perinpohjaisissa, historiallisissa ja tekstikriittisissä tutkimuksissa. (Aikaisemmin mainittuja nimiä ovat Rjasanov ja Vygodski.) Zelený tutkii sitä, mikä on ominaista Marxin metodille suhteessa esim. Ricardoon. Hän korostaa dialektiikkaa, ei filosofiana, vaan tieteellisen työn piirteenä. Keskeisenä kiinnostuksen kohteena on Marxin dialektinen käsitekehittely koskien erityisesti tavaramuotoja Pääoman alussa. Tässä on yhtäläisyys pääomaloogiseen koulukuntaan, mikä myös on saanut vaikutteita Zelenýltä. Ylipäätään voidaan sanoa, että Zelenýn työ muodostaa erään harvoista yhtymäkohdista 'itä- ja länsimarxilaisuuden' välillä.

PÄÄTÖS

Onko olemassa marxilaista filosofiaa? — Tähän voitaisiin vastata kieltävästi ja viitata siihen, että Marx ja Engels eivät koskaan laatineet mitään systemaattista filosofiaa ja että Marxia on paljon tulkittu yhteydessä johonkin toiseen paremmin kehitettyyn ei-marxilaiseen filosofiaan (esim. Kant, Hegel tai Bachelard).

Tällainen vastaus olisi kuitenkin pinnallinen. Filosofiset koulukunnat ovat harvoin kerääntyneet jonkun yhtenäisen oppijärjestelmän ympärille ja on toki epävarmaa, onko käsite 'marxilainen filosofia' sen sisällyksettömämpi kuin nimikkeet 'analyttinen filosofia' tai 'eksistentiaalisismi'. Tosiasia on, että marxilaista filosofiaa, tai filosofista pohdintaa marxilaisuuden sisällä, pitää koossa joukko ongelmia, jotka tulevat esiin kerta toisensa jälkeen, vaikkakin eri tavoin käsiteltyinä. Tämä koskee sellaisia kysymyksiä kuin dialektiikan luonne, marxilaisen ja porvarillisen teorian välinen suhde, ideologian ja tieteen suhde, teorian ja käytännön suhde jne.

Näillä ongelmilla ja tavoilla vastata niihin on kaksi läpikäyvää lähdettä. Yhtäältä marxilainen teoria, käsitettynä ei vain Marxin ja Engelsin ajatuksina vaan jatkuvana traditiona. Toisaalta historiallinen kokemus nähtynä marxilaisuuden ja vallankumouksellisen liikkeen näkökulmasta. Marxilainen filosofia olisi, ainakin alustavasti, voitava määritellä tämän tradition ja näiden kokemusten filosofiseksi heijastukseksi.

Historiallinen materialismi ja dialektiikka

1

Oskar Langen esitys historiallisesta materialismista on hyvä lähtökohta pohdinnalle siksi, että se selventää yhtä niistä käsityssuunnista, jotka tämä teoria pitää sisällään.¹ Lange kuvaa esitystään oheisella kaaviolla. Käsitteet määrätään ja suhteutetaan toisiinsa seuraavalla tavalla.

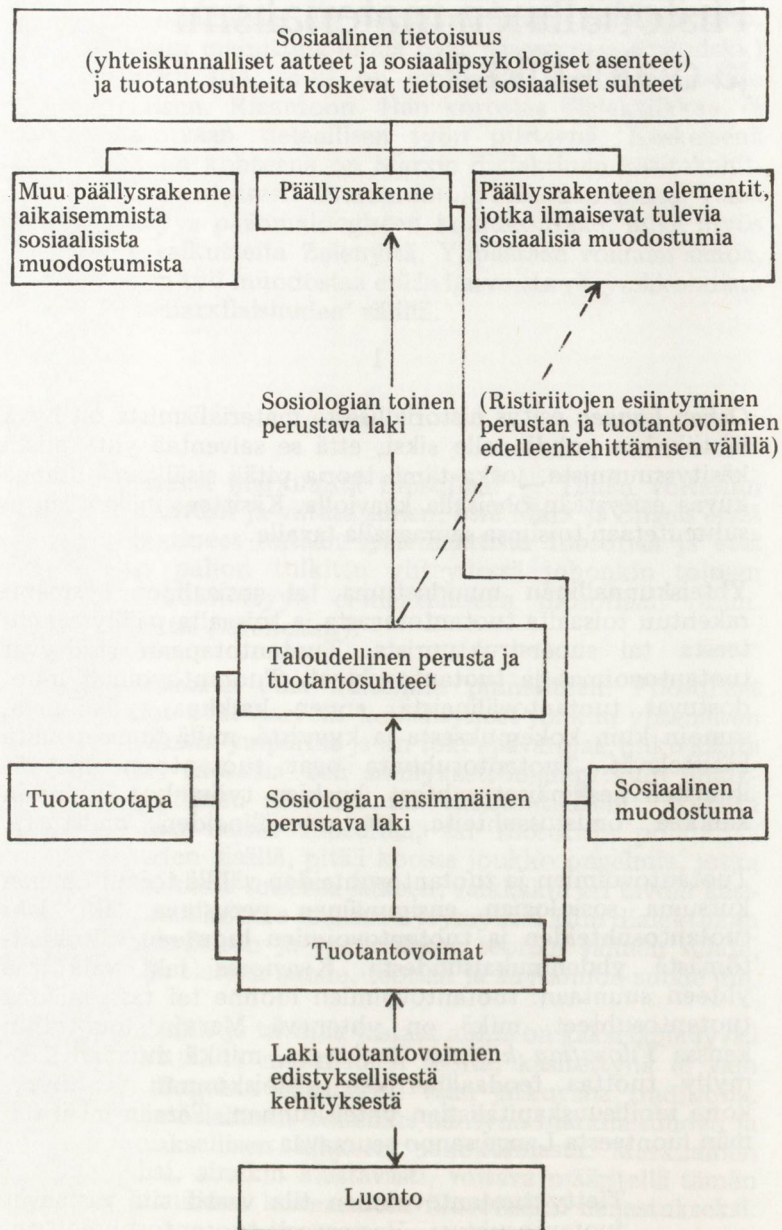
Yhteiskunnallinen muodostuma tai sosiaalinen systeemi rakentuu toisaalta **tuotantotavasta** ja toisaalta **päällysrakenteesta** tai **superstruktuurista**. Tuotantotapaan sisältyvät **tuotantovoimat** ja **tuotantosuhteet**. Tuotantovoimat muodostuvat tuotantovälineistä, ennen kaikkea työkaluista, samoin kuin kokemuksesta ja kyvyistä, millä ihmiset näitä käsittelevät. Tuotantosuhteita ovat tuotantoon liittyvät ihmisten keskinäiset suhteet, koskien työnjakoa ja ennen kaikkea omistussuhteita, tuotantovälineiden omistusta.

Tuotantovoimien ja tuotantosuhteiden välillä toimii *Langen* kutsuma sosiologian ensimmäinen perustava laki: **laki tuotantosuhteiden ja tuotantovoimien luonteen välttämättömästä yhdenmukaisuudesta**. Kaaviossa laki vaikuttaa yhteen suuntaan: tuotantovoimien luonne tai taso määrää tuotantosuhteet, mikä on yhtenevä *Marxin* muotoilun kanssa *Filosofian kurjuus* -teoksessa, minkä mukaan käsimylly tuottaa feodaaliherrojen yhteiskunnan ja höyrykone teollisuuskapitalistien yhteiskunnan. Tämän määritelmän luonteesta Lange sanoo seuraavaa:

Tietty tuotantovoimien tila vaatii sitä vastaavat tuotantosuhteet. Vastaavasti tuotantosuhteet vaikuttavat tuotantovoimien kehitykseen.

TUOTANTOTAPA JA SOSIAALISET MUODOSTUMAT

Kaavio sosiaalisesta rakenteesta ja sen kehityksestä



Tuotantosuhteet, jotka ovat sopeutuneet tuotantovoimien vaatimuksiin, vaikuttavat näiden voimien edelleenkehittämiseen. Toisaalta tätä kehitystä estävät tuotantosuhteet, jotka eivät ole sopeutuneet tuotantovoimiin. / — — / Tällä tavoin tuotantosuhteiden vaikutuksesta tuotantovoimien kehitystä joko autetaan tai estetään, riippuen tuotantosuhteiden sopeutumisasteesta tuotantovoimien tarpeisiin.

Tässä on toisaalta tuotantosuhteiden ja toisaalta tuotantovoimien kehityksasteen välinen yhteys, mikä selittää sen tosiasian, että tuotantotapa tietyllä yhteiskuntakehityksen tasolla on sisäisesti tasapainoinen kokonaisuus.

Tuotantosuhteet muodostavat yhteiskunnan taloudellisen **perustan** tai struktuurin. Tietyn tuotantotavan **päällysrakenteeseen** kuuluu Langen mukaan se osa muista sosiaalisista suhteista — mm. poliittiset ja oikeudelliset — sekä se sosiaalinen tietoisuus, jotka ovat välttämättömiä tämän tuotantotavan olemassaololle. Hän korostaa tämän tarkoittavan päällysrakennekäsitteen rajoittamista tai puhdistamista, millä käsityksellä on edeltäjänsä Kautskyssa ja Stalinissa. Kautsky halusi rajoittaa päällysrakennekäsitteen kattamaan vain sen, minkä oli muututtava taloudellisen perustan muuttuessa. Stalin — artikkeleissaan kielitieteestä — muotoili asian suuremmin:

Päällysrakenne syntyy perustasta sitä palvelemaan avustamalla sitä aktiivisesti muotoutumisessa ja lujittumisessa. Niin pian kuin päällysrakenne luopuu tästä roolistaan apuvälineenä perustalle, niin pian se menettää tehtävänsä ja lakkaa olemasta päällysrakenne.

Tällä argumentilla poistettiin puhe päällysrakenteesta ja samalla argumentilla on osa neuvostoliittolaisista esityksistä myös halunnut pyyhkiä pois perhesuhteet, kansallisen kulttuurin, osia tieteestä jne. Tämän rajauksen ongelmana on tietenkin, että perustan ja päällysrakenteen välinen suhde vastaavassa määrin pyrkii muodostumaan määräytyneeksi ja tautologiseksi. Lange muotoilee kuitenkin **sosiologian toisen perustavan lain: laki päällysrakenteen ja perustan välttämättömästä yhdenmukaisuudesta**. Myös tässä kaavion nuoli osoittaa ylöspäin: perusta määrää päällysrakenteen.

Mikä luonne on nyt näillä molemmilla laeilla? Langen mukaan ne muodostavat ehdot, jotka ovat välttämättömiä sosiaalisen muodostuman sisäiselle harmonialle ja tasapainolle, tietyn sosiaalisen muodostuman eri osatekijöiden moleminpuolisen sopeutumisen ehdot. Voimme, hän sanoo, tarkastella näitä lakeja sosiaalisten muodostumien säilyttämisen lakeina. Voimme sanoa hänen tulkitsevan niitä suunnilleen samoin kuin tasapainolakeja taloudellisen teorian mielessä. Mikäli, hän lisää, nämä ehdot eivät täyty, kehittyä muodostelmaan sisäinen ristiriita ja eri osatekijät lakkaavat olemasta toisiinsa sopeutuneita. Tässä tapauksessa systeemi hajoaa ja tilalle astuu uusi.

Sosiaalinen muodostuma tarkoittaa siis systeemiä tasapainoisena, jolloin tuotantosuhteet sopeutuvat tuotantovoimien asteeseen ja päälyysrakenne sopeutuu tuotantosuhteisiin. Näyttää siltä, että systeemin muutosten olisi saatava virikkeensä ulkoapäin. Se on myös Langen ratkaisu. Se on tekijä, joka horjuttaa yhteiskuntamuotoutuman sisäistä tasapainoa, joka kalvaa sen osatekijöiden moleminpuolisen riippuvuuden perusteita ja joka murtaa muotoutuman palasiin. Tämä tekijä on tuotantovoimien itsekehitys.

Ihmisen kasvava kyky luonnon muokkaamiseen ja sen sopeuttamiseen tarpeisiinsa johtaa muutoksiin siinä tavassa, jolla hän kohtelee luontoa tuotantoprosessissa, siis muutoksiin tuotantovoimissa. Dynamiikkaa kuvataan seuraavalla tavalla:

Yhteiskunnallisessa työprosessissa ihminen muokkaa luonnollista ympäristöään ja luo uuden, joka rakentuu hänen työnsä tuloksista (talot, kaupungit, kylät, kanaalit, verstaat ja tehtaat, kuljetusvälineet, varusteet jne.). Tätä uutta ympäristöä kutsutaan joskus 'keinotekoiseksi ympäristöksi' (Labriola) tai 'yhteiskunnan historiallis-materiaaliseksi tulokseksi' (Krzywicki). Se on tekijä, joka aiheuttaa muutoksia sosiaalisessa tuotantoprosessissa. Tehdään uusia ja parempia työvälineitä, syntyy mahdollisuuksia käyttää hyväksi uusia työkohteita ja työvälineiden käyttökyky kasvaa. Tämä puolestaan tuo mukanaan edelleen muutoksia uuteen keinotekoiseen ympäristöön ja luo näin uutta aihetta muutoksille käyttäytymisessä jne. Ihminen ympäröi itsensä keinotekoisella ympäristöllä, minkä monimutkaisuus lakkaamattomasti

kasvaa: tämä keinotekoinen ympäristö täydentää ihmisen luonnollisia voimia ja vahvistaa näin hänen valtaansa luonnon yli. Jokainen uusi inhimillinen toiminta antaa aiheen uudelle ulkoiselle vaikutteelle ja saa näin aikaan muutoksia inhimillisessä toiminnassa. Näin yhteiskunnalliset tuotantovoimat kehittyvät lakkaamatta.

Kolmas laki, **laki tuotantovoimien etenevästä kehityksestä**, koskee siis sitä dynaamista periaatetta, kumuloituvaa prosessia, mikä panee systeemin liikkeeseen. Lange tähdentää voimakkaasti ristiriitaa tuotantovoimien omalakisuuuden ja sen konservatismiin sekä jarrutuksen välillä, mikä leimaa sekä yhteiskunnallisia suhteita että yhteiskunnallista tietoisuutta ja mikä on voitettavissa vain ulkoisilla vaikutteilla.

Luonteenomainen on Langen käsitys **dialektisista prosesseista** yhteiskuntakehityksessä. Dialektisella prosessilla hän ymmärtää kehitysprosessia, joka tapahtuu ristiriitoja paljastamalla ja ratkaisemalla (kumoamalla). Tällaisia prosesseja hän erottaa kolmenlaisia. Ensimmäinen on jatkuva ristiriitojen ilmeneminen sosiaalisen työprosessin vuorovaikutuksessa ihmisen ja luonnon välillä. Itse keinotekoisesta ympäristön luomisesta ihminen luo myös ristiriitoja oman aikaisemman toimintansa ja uusien vaikutteiden välille, mille uusi ympäristö antaa aiheen. Nämä ristiriidat eliminoidaan muutoksella toiminnassa, ts. tuotantovoimissa, jotka puolestaan luovat uusia ristiriitoja.

Toisenlainen dialektinen prosessi lähtee uusien tuotantovoimien ja vanhojen tuotantosuhteiden välisten ristiriitojen ilmaantumisesta. Nämä ristiriidat estävät aluksi tuotantovoimien kehitystä, mutta eliminoiduvat sopeutettaessa tuotantosuhteet uusiin tuotantovoimiin. Kolmannentyyppinen dialektinen prosessi alkaa uusien tuotantosuhteiden, siis uuden taloudellisen perustan, ja vanhan päällysrakenteen välisten ristiriitojen nousemisesta. Nämä ristiriidat estävät aluksi uuden taloudellisen perustan rakentamista, mutta eliminoiduvat sopeutettaessa päällysrakenne perustaan. Nämä kolme dialektisten prosessin lakia muodostavat yhdessä yhteiskunnallisen kehityksen.

Langen kolme dialektista prosessia eivät selvästikään ole yhtäläisiä. Vain ensimmäinen on itsenäinen; se on sitä paitsi kumulatiivinen, koska itse ristiriitojen ratkaiseminen tuottaa uusia ristiriitoja. Kaksi muuta on johdettava ensimmäisestä

ja ne näyttäytyvät liikkeinä yhdestä tasapainotilasta toiseen.

Mikä sitten on luokkaristiriitojen ja luokkataistelun rooli tässä mallissa? Langen mukaan esitetty malli koskee kaikkien yhteiskuntamuodostumien kehitystä. Antagonistisille tuotantosuhteille rakentuvissa yhteiskunnissa esiintyy tekijä, joka vahvistaa tuotantosuhteiden ja päällysrakenteen konservatiivista luonnetta: hallitsevan luokan etu ja pyrkimys säilyttää ja voimistaa vallitsevaa. Tämä aiheuttaa luokkataistelun ja hajaannuksen myös yhteiskunnallisessa tietoisuudessa. Hallitseva luokka yrittää pidentää vanhan yhteiskuntamuodon sisällään pitämää elämää. Siirtymistä yhteiskuntamuodostumasta toiseen jarrutetaan. Siksi siitä pyrkii tulemaan räjähtävä ja se omaksuu luokkataistelun ja yhteiskunnallisen vallankumouksen muodon.

Lange lisää, että voi myös olla olemassa 'establismentistä' nouseva sosiaalinen kerrostuma, joka voi aikaansaada taannuttavan vaikutuksen myös sosialistisissa yhteiskunnissa, missä ei ole antagonistisia tuotantosuhteita. Tällaiset esteet ovat voitettavissa, vaikkakaan ei ilman vastustusta ja taistelua, niin kuitenkin ilman yhteiskunnallista vallankumousta. Näiden eliminointi vaatii päällysrakenteen sopeutumista taloudellisen perustan tarpeisiin, mutta se ei kuitenkaan edellytä muuttuneita tuotantosuhteita.

2

Näin pitkään Oskar Lange. Tämän käsityksen mukaan historiallinen materialismi on siis sisimmiltään teoria yhteiskunnan jatkuvasta sopeutumisesta siihen itsekehitykseen, omalakisesta kehitykseen, mikä tapahtuu itse työprosessissa, ihmisen aineenvaihdunnassa luonnon kanssa. Itse yhteiskuntakehitys esiintyy olennaisesti tässä sopeutumisessa esiintyvien jarrutusten voittamisena.

On valaisevaa verrata tätä historianäkemystä siihen, mikä voi tuntua sen vastakohdalta: ekologiseen historiakäsitykseen, minkä ehkä selvimmin on muotoillut R. Wilkinson.² Myös siinä historia on sopeutumisprosessi: yhteiskuntamuutokset — tai Wilkinsonin terminologialla 'cultural change' (kulttuurinen muutos) — korvaavat biologisen kehityksen ihmisen pääasiallisena sopeutumismekanismina. Myös tässä sopeutumista edellyttävät taloudelliset tekniset muutokset, uudet

tavat ympäristön hyväksikäyttämisessä mukaan luettuna uusi 'keinotekoinen ympäristö', ja nämä muutokset ovat pakottamassa esiin muutoksia muussa kulttuurisysteemissä.

Erona on, että ekologisessa historiakäsityksessä nämä muutokset eivät nouse spontaanisti itse työprosessista, vaan ne ovat raivokkaita yrityksiä saada enemmän irti ympäristöstä ekologisen tasapainon häiriöiden, ylikansoittumisen ja köyhyyden pakottamina. Kulttuurisilla jarrutustekijöillä kehityksessä näyttää tässä olevan ainakin se ansio, että ne voivat enemmän tai vähemmän pysyvästi pitää väestökehitystä aisoissa ja näin säilyttää ekologista tasapainoa. Molemmissa näissä käsityksissä on antropologinen aines silmään pistävä. Ero on näkemyksessä ihmisestä: toisessa tapauksessa välineitä tuottava ja siten itsekehittyvä eläin, toisessa tapauksessa malthusilainen kaniini.

3

On ilman muuta selvää, että Langen kaavio oleellisilta osiltaan pitää kiinni Marxin olennaisista ja pysyvistä käsityksistä. Työn keskeistä roolia ihmisen kehitykselle ja työprosessin kumuloituvaa luonnetta Marx ei korosta vain — tietyllä tavalla Hegeliin liittyen — varhaisissa kirjoituksissaan vaan myös Pääomassa. Tästä voi johtaa eräänlaisen tuotantovoimien omadynamiikan, vaikka onkin ilmeistä, että Marx näki historiallisen kehityksen, joskaan ei suoraviivaisena eikä yksisuuntaisena, niin kuitenkin suunnaltaan määrättynä prosessina kohti korkeamman asteista herruutta luonnosta. Välttämätön tuotantosuhteiden ja tuotantovoimien tason vastaavuus on miltei selvä edellytys ei vain teoksissa Saksalainen ideologia ja Filosofian kurjuus (ja erityisesti tähän liittyvässä kirjeessä Annenkoville vuodelta 1846) vaan myös esipuheessa kirjoitukseen Kansantaloustieteen arvostelua.

Mutta on myös selvää, että monet keskeiset ainekset Marxin historiakäsityksessä eivät ole — tai ovat ainoastaan vaivoin — sovittavissa Langen yhteiskuntakehityksen malliin.

(a) Oleelliset ainekset kapitalismin synnyssä ja kehityksessä eivät Marxin analyysissä esiinny suinkaan jonkinlaisena tuotantosuhteiden sopeutumisena tuotantovoimien autonomiseen kehitykseen. Rahan muuttuminen pääomaksi on sekä looginen että historiallinen itseliikunta tavaratuotannossa,

mikä kehittyi riippumattomana tuotantovoimista. Nk. alkuperäistä kasaantumista voitaisiin mahdollisesti hyvin abstraktilla tasolla luonnehtia tuotantovoimien tarpeisiin sopeutumiseksi. Mutta Marxin ajatus on epäilemättä, että se prosessi, missä työläiset erotetaan tuotantovälineistä ja proletarisoidaan, osittain käyttää hyväkseen heidän orjuutustaan aikaisemmissa tuotantosuhteissa, osittain käy edellä ja on edellytys kapitalistiselle tuotantomuutokselle. Myös Pääoman tunnetussa kehityksen kuvauksessa yksinkertaisesta yhteistyöstä manufaktuureista koneteollisuuteen on keskeisenä näkökohtana, että pääoma ottaa haltuunsa tuotantoprosessin ja ruoskii esiin pääomaan sopeutuneen tuotantovoimien kehityksen; katsomustapa, joka jossakin määrin on ennakoitavissa jo *Kommunistisessa manifestissa*.

(b) Luokkaristiriitoja ja luokkataistelua leimaa Marxin mukaan antagonistinen tuotantotapa jo alussa, sen ensi ilmaantumisesta alkaen, eikä vain mahdollisessa loppu- tai laskuvaiheessa, kun uudet tuotantovoimat vaativat muutoksia. Luokkaristiriitoja ei voi pelkistää kitkaelementeiksi yhteiskunnan jatkuvassa sopeutumisessa tuotantovoimien vaatimuksiin. Langen käsitys päällysrakenteesta ja tuotantosuhteista yksinomaan konservatiivisina, jarruttavina elementteinä, vahvistuneina hallitsevien luokkien taistelusta järjestyksensä säilyttämiseksi, johtaa miltei etsimättä käsitykseen ikuisesta ja pysyvästi edistyksellisestä 'kansan' ja tuotantovoimien välisestä liitosta läpi historian. Mutta Marxille historia on tätä ovelampi. Riisto ja sorto eivät ole vain jarrupolkimia historiassa vaan myös käyttövoimia yhteiskunnan — ja tuotantovoimien — kehityksessä.

(c) Yleisemmällä tasolla voidaan muistuttaa mieliin Grundrissen pohdinta tuotannon, jaon, vaihdon ja kulutuksen suhteista. Tässä suhteessa on toki tuotanto määräävä. Mutta keskeistä on, että tuotanto ja sen lait on ymmärrettävä keskinäisesti riippuvaisten tuotanto-, jako-, vaihto- ja kulutussuhteiden historiallisesti erityisten kokonaisuuksien suuntana, ja kärki on suunnattu porvarillisen taloustieteen antropologisia pyrkimyksiä vastaan ymmärtää tuotannon lait — erotuksena jaosta — annettuina ja ajattomina.

Mikä näissä ongelmissa tulee esiin, on nähdäkseni jännitys-

suhde kahden eri historiallista materialismia koskevan teoreettisen ambition välillä, joiden yhdistyminen myös tuntuu olevan todellinen tieteenteoreettinen ongelma. Toisaalta on ambitio, joka pyrkii ymmärtämään yhteiskuntakehitykseen sisältyvät systeemit tai yhteiskuntamuodostumat historiallisesti erityisinä, yhtenäisinä kokonaisuuksina. Kysymykset ovat tällöin: Miten tällainen systeemi uusintaa itsensä? Mikä pitää ne koossa? Miten ne toimivat? Mikä on niiden sisäinen logiikka ja rakenne? Toisaalta on ambitio ymmärtää kehitys läpi eri systeemien. Kysymykset ovat sitten: Miten joku systeemi lakkaa toimimasta ja vaihtuu toiseen? Miten näitä systeemejä voidaan verrata tai järjestää arvojärjestykseen? Onko olemassa yleisiä mekanismeja systeemimuutoksissa?

Näille molemmille ambitioille on valaisevaa, että Langen yleinen kehitysmalli näyttää erityisesti tekevän väkivaltaa Marxin analyysille kapitalismista systeeminä. Ja kääntäen: kun huomio sen sijaan kiinnitetään Marxin teorian rakenteellis-funktionalistisiin piirteisiin, tulee historiallisesta kehitysteoriasta hankala. Asian luonteeseen liittyy, että tiukassa strukturalistisessa Marx-tulkinnassa (Levi-Straussin suuntaisesti) historia häviää. Vastaava tapahtuu pääomaloogisen koulukunnan kohdalla, kun se korostaa Marxin loogista esitysmetodia: historiallinen materialismi käsitetään 'esimarxilaisena' teoriana, joka kumotaan 'poliittisen taloustieteen kritiikillä'.

Marxin teoria on luonnollisesti rakenteellis-funktionalistinen teoria. Mutta sellaisena sillä on — kuten Eric Hobsbawm on tähdentänyt — kaksi erityispiirrettä, joista ei pääse irti. Ensimmäinen on se, että Marx ei vain analysoinut eri systeemien toimintatapoja vaan hän myös vertaili niitä toisiinsa ja asetti ne jopa arvojärjestykseen — samoin hän työskenteli myös eri yhteiskunnallisten ilmiöiden hierarkioiden suhteen. Ja vaikka tuotantotapojen tunnettu seuraanto (esikommunismi, orjuus, feodalismi, kapitalismi, sosialismi) on epäoikeutetusti pantu hänen syykseen, on hänelle kehityksessä kuitenkin määrätty suunta: yhden systeemin vaihtuminen toiseen ei ole satunnainen tapahtuma niistä teoreettisesti ajateltavissa olevista mahdollisuuksista asettaa annetut palat yhtenäiseksi systeemiksi. Toinen erityispiirre on suuntaus systeemien sisäisten ristiriitojen jäljittämiseen — sisäisten siinä mielessä, että itse systeemin toimintaan kuuluu, että niiden on lakattava vaikuttamasta — ja täten tietenkin suuntaus systeemimuutosten selittämiseen.³

S-E Liedman on korostanut Marxin toistuvaa kiinnostusta dialektiikan 'rationaaliseen ytimeen' juuri sinä kriittisenä ajankohtana, kun hän konkretisoi historiallisen materialismin yleisiä lähtökohtia systeemin, kapitalistisen tuotantotavan, analyysissä. Hän on myös osoittanut, että Marxin kiinnostus ei näin koskenut 'dialektisten prosessien' konstruktiota siinä mielessä kuin Lange puhuu, vaan sen sijaan dialektisten kokonaisuuksien rakennetta, jossa yhdellä tasolla vallitsee vuorovaikutus eri momenttien, ainesosien välillä, kun taas toisella tasolla yksi momentti on erotettavissa määrävänä.⁴ Havainto tuntuu sekä loogiselta että keskeiseltä, koska historiallisen materialismin, niin kuin jokaisen systeemiä muutoksessa ja liikkeessä käsittelevän teorian, on operoitava eri tasoilla.

1. Oskar Lange, *Political economy. I. General problems* (Varsova 1963). Langen esitys liittyy ilmeisesti määrättyyn traditioon, jonka juuret ovat sekä Kautskyssa että Stalinissa; valitsen sen siksi, että se on muotoiltu erityisellä logiikalla ja painavuudella.
2. Richard G Wilkinson, *Poverty and progress. An ecological model of economic development* (London 1973).
3. E Hobsbawm, *Karl Marx's contribution to historiography*. Diogenes 64.
4. S-E Liedman, *Motsatsernas Spel* (Lund 1977).

INGVAR JOHANSSON

Kriittisiä näkökohtia klassisesta dialektisesta materialismista

Vietettyäni useita vuosia kaikenlaisissa filosofian laitoksissa Ruotsin yliopistoissa ja pidettyäni yliopistojen ulkopuolella marxilaisuuden opintopiireissä alustuksia filosofiasta olen nyttemmin vakuuttunut, että hyvin harvat ihmiset osaavat arvioida filosofian hyötyä oikein. Osa aliarvioi ja osa yliarvioi hyötyä. Aliarvostus ilmenee mielenkiinnottomuutena ja välinpitämättömyytenä abstraktia järkeilyä kohtaan. Ei uskota ajattelun olevan edes sidottu joihinkin abstrakteihin malleihin tai periaatteisiin. Yliarvostus ilmenee monin tavoin.

Yliopistolaitoksissa esiintyy tutkijoita, jotka uskovat filosofiasta löytyvän periaatteita, jotka suoraan ja välittömästi ratkaisevat heidän erityistieteelliset ongelmansa; ja moni opiskelijoista alkaa opiskella filosofiaa uskossa, että he siitä voivat löytää periaatteita, jotka ratkaisevat heidän elämäntai maailmankatsomuksensa. Opintopiiritoverien joukossa ilmenee filosofian yliarvostus uskossa, että heidän on ensin ymmärrettävä osa dialektisesta materialismista voidakseen ylipäättään ymmärtää muut osat. Usein tämä ilmenee myös sillä tavalla, että he uskovat avaimen konkreettiseen poliittiseen kannanottoon olevan kätkettynä filosofiaan. On siis myös poliittisesta näkökulmasta tärkeää, että filosofia antaa oikean kuvan omasta merkityksestään. Ja tärkein niistä kriittisistä moitteista, jotka tässä tulen suuntaamaan klassista dialektista materialismia kohtaan, on seuraava:

Klassinen dialektinen materialismi liioittelee filosofian merkitystä

Ennen kuin kehittelen tätä teesiä, sanon lyhyesti mitä tarkoitan käsitteillä 'filosofia' ja 'klassinen dialektinen materialismi'. Filosofialla tarkoitan tässä sitä, mitä yleisimmin ehkä kutsutaan metafysiikaksi tai filosofiseksi systeemiksi, ts. osittain teoriaa siitä, minkä yleisimmällä ja abstrakteimmalla tasolla voidaan sanoa olevan olemassa (ontologia) ja osittain teoriaa siitä, onko tieto mahdollista ja miten se yleisesti ottaen syntyy (tietoteoria).

Klassinen dialektinen materialismi on erityinen filosofinen systeemi. Sen ontologia on erityislaatuinen materialismi, irreduktiivinen materialismi, vaikka klassikot eivät itse käyttäneet koskaan juuri tätä termiä katsantokantansa kuvaamiseen. Irreduktiivinen materialismi väittää, että maailma on kerrostunut tasoihin ja että jokainen taso noudattaa omia ja erityisiä lainalaisuuksiaan. Mutta huolimatta siitä, että tasoja ei voida redusoida toisiinsa (johtaa toisistaan), niin ne eivät ole täysin riippumattomia toisistaan. Alemmat tasot voivat kyllä olla olemassa, vaikka ylemmät tasot eivät ole, mutta ylemmille ei ole mahdollista olla olemassa ilman alempia. Niinpä esimerkiksi yhteiskunnallinen taso ei voi olla olemassa ilman biologista tasoa, eikä biologinen ilman fysikaalista. Kun puhutaan irreduktiivisesta materialismista, on alimman tason oltava aineellinen, ei mikään muu. Dialektisen materialismin tietoteorian mukaan tieto on mahdollista, mutta todellinen tieto on joka hetki vain enemmän tai vähemmän lähestyttävissä (tieto on siis approksimativista). Tieteellinen teoria ei anna täysin oikeata kuvaa totuudesta, mutta se voi olla lähempänä absoluuttista todellisuutta kuin jokin toinen teoria. Kehityksen kuluessa tulee tiedosta normaalisti kuitenkin yhä täydellisempää. Totuutta lähestytään toisin sanoen yhä enemmän.

Ne käsitykset, jotka nyt esittelen, eivät tyhjentävästi käsittele klassisen dialektisen materialismin sisältöä, vaan muodostavat vain osia siitä. Koko klassisella dialektisella materialismilla tarkoitan sitä filosofiaa, joka esiintyy sellaisissa kirjoituksissa kuin Engelsin Anti-Dühring, Klassisen saksalaisen filosofian loppu ja Luonnon dialektiikka, Leninin Materialismi ja empiriokritisismi ja kirjoitus *Dialektiikasta*. Stalinin Dialektisesta ja historiallisesta materialismista samoin kuin sellaisissa kirjoissa kuten *Marxismi-leninismin perusteet*. Sama filosofia on ruotsiksi esitetty myös Arnold

Ljungdalin kirjassa *Marxismens världsbild* ja englantilaisen Maurice Cornforhtin kolmiosaisessa kirjassa *Marxismens filosofi — den dialektiska materialismen* samoin kuin VPK:n marxilaisuuden peruskurssissa *Studier för socialism* (Stockholm 1974).

Kun väitän, että klassinen dialektinen materialismi liioittelee filosofian merkitystä, siis omaa merkitystään, niin tarkoitan tämän liioittelun olevan peräisin tietyistä tämän filosofisen systeemin osista. En halua kritisoida irreduktiivista materialismia enkä tietoteoreettisia käsityksiä, jotka mainitsin, vaan haluan sen sijaan tuoda esiin joukon kriittisiä näkökohtia koskien klassisen dialektisen materialismin dialektiikkaa. Stalin yhdistää kirjoituksessaan dialektisen tarkastelutavan neljään kohtaan ja nämä neljä kohtaa saavat mainituksessa VPK:n peruskurssissa vielä suppeamman esityksen, jolloin ne näyttäivät seuraavilta:

- (1) Mitään ei voida tarkastella eristettynä yhteyksistään.
- (2) Todellisuus muuttuu jatkuvasti.
- (3) Muutokset johtuvat siitä, että jokaiseen asiaan tai ilmiöön sisältyy sisäisiä ristiriitoja ja ristiriitaisia voimia.
- (4) Kehitys ei tapahtu tasaisena kasvuprosessina vaan hitaiden ja hyppäyksellisten muutosten vaihteluna.

Kohdat kolme ja neljä ovat uudelleenmuotoiluja kahdesta Engelsin kolmesta nk. dialektiikan laista. Kohta kolme on laki vastakohtien ykseydestä ja taistelusta ja kohta neljä on laki määrällisten muutosten vaihtumisesta laadullisiksi. Laki kieltämisen kieltämisestä on hävinnyt. Engels on selvästi ilmaissut kohdat yksi ja kaksi, vaikka hän ei kohota niitä lakien arvoon.

Nämä kohdat nähdään todellisuuden järjestelemisen **metodina**. Sovellettaessa sitä historiaan, saadaan historiallinen materialismi ja sovellettaessa sitä luontoon, saadaan luonnon dialektiikka. Kohtia voidaan tulkita joko niin, että ne **aina**, ilman mitään poikkeuksia pitävät paikkansa tai niin, että ne pitävät paikkansa vain **normaalisti**. Kohta kaksi tarkoittaisi ensimmäisen tulkinnan mukaan, että todellisuus muuttuu joka paikassa ja joka hetki, kun taas toisen mukaan se tarkoittaisi, että todellisuuden muuttuminen on normaalia. Klassisen dialektisen materialismin esitykset liikkuvat yleensä näiden tulkintojen välissä, mutta kummassakin tapauksessa liioitellaan filosofian merkitystä. Selvittääkseni mitä tarkoitan, lähden Stalin-sitaatista, jossa laki määrällisten muutosten

vaihtumisesta laadullisiksi, ts. em kohta neljä, on huomion kohteena:

Mikäli siirtyminen hitaista määrällisistä muutoksista nopeisiin ja äkillisiin laadullisiin muutoksiin on kehityslaki, niin on selvää, että vallankumoukselliset mullistukset sorrettujen luokkien toimesta on täydellisesti luonnollinen ja välttämätön ilmiö.

Niinpä ei siirtymistä kapitalismista sosialismiin eikä työväenluokan vapautumista kapitalistisesta sorrosta voida toteuttaa hitaiden muutosten, eikä reformien avulla vaan ainoastaan laadullisella kapitalistisen systeemin muutoksella, vallankumouksen avulla.

Niinpä ollakseen tekemättä virhettä politiikassa on oltava vallankumouksellinen, ei reformisti. (*Leninismens problem*, Moskva 1951; s. 826—827, kirjoittajan kursivointi.)

Stalinin mukaan määrälliset muutokset johtavat aina laadullisiin käännteisiin. Tämän mukaisesti 'lakia' voidaan suoraan soveltaa kapitalistiseen tuotantotapaan, mikä antaa tällöin tulokseksi ennustuksen, että sen on joskus tuhouduttava vallankumouksessa. ('*Niinpä* ei siirtymistä . . .') Sosialistinen vallankumous voidaan ennustaa ilman jonkin erityisen kapitalistista yhteiskuntaa käsittelevän teorian apua.

Tämän näkemyksen järjettömyys voidaan esittää useammalla tavalla. Stalinin menettelytavalla olisi esim. väitettävä, että kommunismikin tuhoutuu vallankumouksessa tai että kommunistisen tuotantotavan hallitsemassa yhteiskuntamuodotumassa ei ole mitään muutoksia. Käsityksiä, joille tuskin kukaan marxilainen asettuu tulkiksi.

Jatkaaksemme skolastiikkaa, viisastelua vielä hetken, niin tämä järjettömyys tulee vielä ilmeisemmäksi, jos esitetyn tulkinnan mukaista dialektiikkaa sovelletaan myös luontoon. Suositettu kuvaus määrällisten muutosten kääntymisestä laadulliseksi on se, kuinka jään lämpötilan nousu johtaa laadulliseen muutokseen, siitä tulee vettä, ja veden lämpötilan nousu johtaa lopulta uuteen laadulliseen käännteeseen, vedestä tulee vesihöyryä.

Sitä vastoin ei ole tapana sanoa on, että jään lämpötilan lasku (sehän kuuluu myös määrällisiin muutoksiin) ei koskaan vie uusiin laadullisiin muutoksiin, uuteen olomuotoon, vaan loppuu absoluuttisessa nollapisteessä. Tässä yhteydessä voidaan myös esittää kysymys, seuraako dialektiikasta se, että kun vesihöyry kuumentuu riittävästi, syntyy lopulta uusi olomuoto. Kun kaasuja kuumennetaan pitkään, muuttuvat ne nk. plasmaksi, ja joskus minua on ihmetyttänyt, ettei kukaan ole käyttänyt plasmafysiikkaa dialektisen materialismin perusteena. Ongelma tietysti kuitenkin säilyy. Uskaltaako joku sanoa, että dialektisen materialismin mukaan on vielä oltava joku olomuoto kiinteän, juoksevan, kaasumaisen ja plasman lisäksi?

Antakaa minun nyt siirtyä toiseen keskustelluista 'lain' tulkinnoista. Oletetaan tämän sanovan, että määrällisistä muutoksista **normaalisti** seuraavat laadulliset muutokset (tai että ne tuottavat emergenttejä laatuja analyttisen filosofian terminologian mukaan). Tällöin ei olla sen paremmin liikkeellä. Ongelmana on, kuinka 'lakia' tulisi soveltaa. Jotta tämän voisi tehdä, on oltava jo tietoa siitä mikä on normaalia eri yhteyksissä, jolloin tätä tietoa ei voida johtaa itse 'laista', eikä sitä voida pitää metodina, joka ilman muuta tuottaa historiallisen materialismin sisällään pitämän tiedon.

Klassisen dialektisen materialismin esityksissä ei myöskään koskaan ilmaista, mikä on normaalia eri yhteyksissä. Tässä on myös paikallaan esittää retoriset kysymykset: voiko filosofi **filosofina** koskaan sanoa, mikä on normaalia lämpötilan nousuissa tai onko normaalia, että tuotantotapa tuhoutuu?

Tämäntyyppiset huomiot, jotka nyt olen tehnyt neloskohdan suhteen, voidaan yhtä hyvin tehdä kohdalle kaksi, ts. väitteelle, että todellisuus jatkuvasti muuttuu. Mikäli tämä ymmärretään kirjaimellisesti, on se välittömästi ristiriidassa fysiikan periaatteen kanssa energian säilyvyydestä (energian määrän vakiosta), koska tämän mukaan energiaa ei synny eikä häviä universumissa. Kokonaisenergia on ikuinen ja kerran annettu kaikille. Se voi kyllä omaksua eri muotoja ja on siinä suhteessa muuttuvaa, mutta syvemmillä tasolla se on kuitenkin muuttumaton. Tästä oli jo Engels tietoinen. Hän kirjoitti Anti-Dühringin toisen painoksen esipuheessa mm. seuraavaa:

Siitä, että liikkeen summa (nk. energia) ei muutu, kun tapahtuu muutos kineettisestä energiasta (nk.

mekaanisesta voimasta) sähköön, lämpöön, potentiaaliseen asemaenergiaan jne., ei nykyisin tarvitse saarnata kuin jonakin uutena; se palvelee jo valloitetuna perustuksena nyt paljon sisällökkäämpää muutosprosessia itseään, suurta perusprosessia, jonka kaavassa koko tieto luonnosta yhdistyy.

Fysiikan ns. epädialektisen prinssiipin energian vakioista Engels loihtii pois sanomalla, ettei se ole yhtä tärkeä kuin teorial energian muutoksista. Sinänsä tästä voidaan keskustella, mutta joka tapauksessa tämä periaate on olemassa ja se on tärkeä periaate, vaikka voidaankin sanoa, että on vielä tärkempiäkin periaatteita. Ja näin tuo varaukseton väite, että todellisuus jatkuvasti muuttuu, on kestävä. Tilanne ei myöskään parane turvautumalla tulkintaan, että todellisuus muuttuu **normaalisti**, sillä normaalia on, että energia on vakio. Väitän siis seuraavaa:

Klassinen dialektinen materialismi on aina ollut konfliktissa jonkin fysiikan osan kanssa.

Tällaisen kritiikin sitä teesiä kohtaan, jonka mukaan todellisuus siis jatkuvasti muuttuu, ei tarvitse rajoittaa luonnontieteisiin. Sovelletuna yhteiskunnallisiin suhteisiin teesi ilmaisee, että mitään ylihistoriallisia totuuksia yhteiskunnasta ei ole olemassa. Tämä on käsitys, jonka hyvin usein esittävät myös marxilaiset, jotka toisin kuin minä antavat dialektisen materialismin mennä kaikkineen päivineen. Mutta olen sitä mieltä, että tämä on kestävä katsantokanta. Väitän, että:

On olemassa ylihistoriallisia totuuksia yhteiskuntamuodostumista ja tuotantotavoista.

Argumentteja tämän käsityksen puolesta on löydettävissä Marxilta itseltään. Grundrissen johdannossa kohdassa 1. 'Tuotanto' hän kritisoi mm. John Stuart Millin talousteoraa. Kritiikki ei aivan oikein lähde siitä, että teoria muuttamattomana on väärä eikä siitä, että se on väärä ylihistoriallisuutensa vuoksi. Päinvastoin Marx on sitä mieltä, että tietyt Millin puheet ovat **sekä** tosia että ylihistoriallisia; esimerkiksi, että tietyt luonnonolosuhteet ovat tuottavampia kuin toiset ja että tuotantotavasta riippumatta tuottajilla on oltava vähimmäismäärä ravintoa voidakseen tuottaa. Ylihistorialliset totuudet puhuvat jonkin **muuttumattoman** puolesta. Kritiikki, jonka Marx esittää, lähtee siitä että ne ovat mielen-

kiinnottomia totuuksia, itsestäänselvyyksiä, jotka rajoittuvat tautologiaan. Marx päättää kappaleen seuraavalla tavalla:

Tehdäkseni yhteenvedon: On tiettyjä tunnusmerkkejä, jotka ovat yhteisiä kaikille tuotanto-suhteille ja jotka ajattelussa määrätään yleisinä; mutta nk. yleiset ehdot kaikelle tuotannolle eivät ole mitään muuta kuin abstrakteja momentteja, joiden avulla ei mitään todellista historiallista tuotantoastetta voi ymmärtää. (Liedman julk.: *Grunddragen i kritiken av den politiska ekonomin*, Halmstad 1971; s. 18.)

Asia, jota edellä olen halunnut kuvata suhteessa kohtiin (2) ja (4) (ja joka vastaavasti voidaan kuvata suhteessa kohtaan (3) niistä neljästä kohdasta, joilla kuvattiin klassisen dialektisen materialismin näkemystä dialektiikasta), voidaan koota yhteen seuraavalla tavalla. Joko kyseiset väitteet ovat yksinkertaisesti riittämättömiä tai sitten ne vaieten edellyttävät tietoa normaalitapauksesta, joka ei mitenkään ole johdettavissa dialektisesta materialismista itsestään. Pyyhkimällä pois nämä asiat klassinen dialektinen materialismi esiintyy huomattavasti sisällökkäämpänä kuin mitä se todellisuudessa on, ja näin se liioittelee omaa merkitystään.

Se, että klassinen dialektinen materialismi liioittelee merkitystään, ei tietenkään merkitse sitä, että se olisi aivan sisällyksetöntä. Ensinnäkin, kuten jo aiemmin osoitin, dialektiikka ei muodosta koko dialektista materialismia. Ja toiseksi, kaikesta huolimatta **jotakin** jää jäljelle, vaikka pohditut kohdat (kohtaa (1) lukuun ottamatta, sitä käsitellään erikseen myöhemmin) muotoillaan uudelleen seuraaviksi väittämiksi:

- (2) On olemassa muutoksia.
- (3) Tietyt muutokset aiheutuvat sisäisistä ristiriidoista ja ristiriitaisista voimista.
- (4) Joskus tapahtuu laadullisia muutoksia. (Vaihtoehtoisesti: On olemassa emergenttejä laatuja.)

Se, että nämä kohdat eivät ole sisällyksettömiä ilmenee siitä, että ne ovat ristiriidassa tiettyjen filosofisten näkemysten kanssa. Ne sulkevat ulkopuolelleen jotakin huolimatta suhteellisesta tyhjyydestään. Kohta (2) ei ole yhdenmukainen sen käsityksen kanssa, että kaikki muutokset ovat näennäisiä, käsitys joka lievästi ilmaistuna ei ole ollut ajankohtainen viimeisinä vuosisatoina, mutta joka kuitenkin on esitetty.

Sen tunnetuimmat edustajat ovat vanhat kreikkalaiset Parmenides ja Zenon. Kohta (3) ei myöskään ole ristiriidassa jonkin erityisen ajankohtaisen filosofisen katsomuksen kanssa, mutta voidaan sanoa, että se ei ole yhdenmukainen Descartesin filosofian kanssa, jonka mukaan ainoa muutosten lähde on mekaaninen sysäys.

Sitä vastoin kohta (4) on konfliktissa joidenkin tällä ja viime vuosisadalla hyvin ajankohtaisten filosofioiden kanssa. Se ei nimittäin sovellu mihinkään reduktionistiseen systeemiin ja looginen positivismi, joka pitkään hallitsi anglosaksisten maiden filosofiaa, oli reduktionistinen. Eräs sen versio väitti kaiken oikeastaan rakentuvan aistihavainnoista tai aistitiedosta ja toisen version mukaan kaikki oikeastaan on vain elementtipartikkeleja, alkuainehiukkasia.

Kohta (4) toimii siis viimeisessä muotoilussaan rajoitetusti ei vain historiallisesti vaan myös tänään, mutta toisaalta ei sano mitään siitä, mitä aikaisemmin sisällytin termiin irreduktiivinen materialismi. Ja irreduktiivisen materialismin puolesta voi argumentoida vetämättä esiin jotakin 'lakia' määrällisten muutosten kääntymisestä laadullisiksi. Johtopäätös on, että klassisen dialektisen materialismin dialektiikkamomentti on muotoiltava uudelleen niin, että sen suhteellinen latteus, triviaalisuus, tulee selvästi esille.

Ajateltavissa oleva vastakritiikki esittämälleni kritiikille on, että heijastan dialektiikkaan positivistista näkemystä, joka on sille vieras. Kirjassaan *Motsatsernas Spel*. Friedrich Engels' filosofi och 1800-talets vetenskap (Lund 1977), Sven-Eric Liedman näkee Engelsin filosofian kolmen tendenssin yhdistelmänä: positivistisen, hegeliläisen ja dialektis-materialistisen. Tämä luonnehdinta voidaan mielestäni kattaa koskemaan koko klassista dialektista materialismia. Mutta on syytä pitää mielessä, että luonnehdinnat liittyvät käsitykseen, että positivistinen ja hegeliläinen tendenssi edustavat väärää, kun taas dialektis-materialistinen tendenssi määritelmällisesti edustaa totuutta, jota olemme etsimässä. Meillä on tietoa, mitä positivismi ja hegeliläinen dialektiikka ovat, mutta ei tietoa siitä, mitä dialektis-materialistinen näkemystapa kokonaisuudessaan sisältää. Marxilaisuuden filosofinen ongelma on tämä.

Kysymys 'Mitä on dialektiikka?' on saanut useampia erilaisia vastauksia marxilaisilta (vertaa esim. Frankfurtin koulu-kunta, Althusser, Colletti ja Zelený). Klassinen dialektinen

materialismi sisältää mielestäni tietyn vastauksen ja tämän vastauksen mukaan positivistiset ja hegeliläiset piirteet eivät ole virheellisiä kirjoituksia, jotka voimme helposti poistaa saadaksemme puhtaudessaan näkyviin todellisen dialektis-materialistisen katsomustavan. Päinvastoin, positivistiset ja hegeliläiset piirteet ovat klassisen dialektisen materialismin orgaanisia rakenneosia, joiden tehtävänä on kätkeä se tosiasiassa, että filosofiselta näkökannalta marxilaisuuden dialektiikkaongelmaa ei vielä ole ratkaistu.

Positivistinen tendenssi ilmenee selvimmin juuri sentyyppisissä väitteissä, joita olen edellä kritisoinut. Nk. dialektiset lait esitetään aina jonkinlaisina empiirisinä yleistyksinä ilman joitain hegeliläisiä mutkia, ja tällöin niitä on käsiteltävä tekemälläni tavalla, ts. tulkitsemalla niiden sanovan — käyttäkseni jälleen esimerkkiä — joko 'Pitää paikkansa aina . . .', 'Pitää paikkansa **normaalisti** . . .' tai 'Pitää paikkansa **joskus**, että määrälliset muutokset johtavat laadullisiin muutoksiin'. Ja, toistaakseni aiemmin esittämäni johtopäätöksen, vain viimeinen tulkinta voi pelastaa klassisen dialektisen materialismin dialektiikkamomentin puhtailta järjetömyyksiltä. Dialektiikkamomentti on tulkittava siten, että se on joko järjetön tai suhteellisen triviaali, lattea.

Haluan huomauttaa, että klassisen dialektisen materialismin dialektiikkamomentin kritiikilläni ja edellä esitetyllä Marxin kritiikillä Millia kohtaan on sama rakenne. Puheena oleva dialektiikkamomentti, kuten tietyt Millin esitykset, sanovat jotakin sellaista, mikä sinänsä on totta, mutta näyttää sanovan paljon enemmän. On tärkeää tuntee dialektisen materialismin ja 'kaiken tuotannon yleiset ehdot'; näin voidaan rajoittaa pois tietyt virheelliset näkemystavat, mutta tämä rajoitus antaa hyvin abstraktin tiedon. Ja tästä tiedosta ei voida johtaa tietoa konkreettisista suhteista.

Vaikutelma, että tämä tieto kaikesta huolimatta on jollakin tavoin kätkeyty abstraktiin tietoon, ilmenee dialektisen materialismin esityksissä liittää siihen varkain olettaen normaalitapauksesta. Kuten Marx sanoo, Mill onnistuu vastaavassa liikkeessä 'salakuljettamalla porvarilliset olosuhteet kumoamattomina luonnonlakeina yhteiskuntaan in abstracto'. (Grunddragen . . . s. 17.)

Olen tähän mennessä jättänyt kohdan (1) ('Mitään ei voida tarkastella eristettynä yhteyksistään') pohdinnan ulkopuolelle. Tämä johtuu siinä vallitsevasta hegeliläisestä tendens-

sistä. Hegel väittää, että 'Totuus muodostuu kokonaisuudesta' ja että empiiriset yleistyksen huipussaan muodostavat epätäydellisiä osatotuuksia. Esitetyn dialektiikan yhteenvedon kohdan (1) ja muiden kohtien välillä vallitsee myös täysin johdonmukaisesti tietty ristiriita. Neljä postulaattia, perusolettamusta, esitetään osatekijöinä, vaikka ensimmäinen oikeastaan alistaa muut alleen. Mikäli mitään ei voida tarkastella erillään yhteyksistään, ei muita postulaatteja voida esittää niin kategorisesti, varmasti, kuin tehdään. Näiden mukaan jokin aina tai normaalisti toimii tietyllä tavalla, yhteyksistään riippumatta. Mutta otettaessa kohta (1) vakavasti, olisi toiset kohdat muotoiltava uudelleen seuraavasti:

- (2) Yhteyksistä riippuen voi tapahtua todellisuuden muutoksia.
- (3) Tietyissä yhteyksissä aiheutuu sisäisistä ristiriidoista ja ristiriitaisista voimista muutoksia.
- (4) Yhteyksistä riippuen voi aina esiintyä laadullisia hyppäyksiä.

Nämä muotoilut ovat pohjimmiltaan identtiset edellä esitettyjen kanssa ja väitän niiden empiirisesti nähtynä olevan kohtien ainoat kestävät muotoilut. Tässä ei ole mitään hämmästyttävää. Kohta (1) ilmaisee kätkeytyksi, implisiittisesti, että empiiriset yleistyksen voivat olla ainoastaan osittaisia totuuksia.

Kun Hegel sanoo, että mitään ei voida tarkastella yhteyksistään eristettynä, kuuluu tämä väite filosofiseen systeemiin, joka antaa myös vihjeitä kuinka nämä yhteydet löydetään. Tämä on idealistinen systeemi ja yhteydet voidaan havaita erityisellä käsitekehittelyllä, joskin vain jälkeenpäin ('Minervan pöllö nousee vasta hämärässä', Hegel sanoo). Idealisminsa pohjalta Hegel voi ajatella, että puhtaasti käsitteellisellä dialektisella johdattelulla voidaan mennä yleisestä abstraktista tiedosta konkreettiin ja tilanteesta määräytyneeseen tietoon. Mutta kun klassinen dialektinen materialismi sanoo, että mitään ei voida tarkastella yhteyksistään irrallaan, ei anneta mitään vastaavia viitteitä siitä, kuinka saadaan tietoa konkreettisista tilanteista ja kuinka tämä tieto suhtautuu yleisempään ja abstraktimpaan tietoon. Siksi haluan toistaa erään aiemmista huomautuksistani:

Klassinen dialektinen materialismi ei ole ratkaissut marxilaisuuden filosofista dialektiikkaongelmaa.

Oleellista on, että edellä esitetyssä väitteessä sanotaan 'marxilaisuuden filosofista dialektiikkaongelmaa'. Tällä tarkoitan, että ongelmalle ei ole annettu filosofisesti hyväksyttävää ratkaisua. En kiellä, etteikö Marx Pääomassa käytännössä ole käyttänyt hyväkseen erityistä dialektiikan käsitettä. En myöskään kiellä, etteikö Lenin ei-filosofisissa kirjoituksissaan noudattaisi erityistä dialektiikan käsitystä. Kiellän ainoastaan sen, että klassisessa dialektisessa materialismissa olisi annettu siitä kestävä filosofinen rekonstruktio. Tällä en kuitenkaan tarkoita sanoneeni, ettei dialektiikkajaksoissa olisi sanottu lainkaan arvokasta. Tapana on esittää viittauksia tai pikemminkin esimerkkejä, jotka osoittavat että suhteen osa — kokonaisuus ympärillä on mielenkiintoinen problematiikka.

Lähinnä ajattelemiani esimerkkejä ovat ne, jotka seuraavat Maon ilmauksen 'Sodan tarkoitus on rauha' rakennetta. Jokin tilanne voi olla sellainen, että on näennäisesti oltava sen **vastakohdan** puolesta, minkä **puolesta** itse asiassa ollaan. Asettamalla osa (taktinen linja) yhteyksiinsä, kokonaisuuteen (strateginen päämäärä) nähdään sen ilmaisevan vastakohtaa sille, mitä se irrallaan ilmaisee. Tämä voidaan ilmaista myös abstraktin ja konkreetin välisenä ristiriitana. Abstrakti tavoite (rauha) omaksuu tiettyä ajankohtana konkreettisen ilmauksen vastakohdassaan (sota). Tällaiset esimerkit antavat pontta väitteelle, postulaatille, että mitään ei voida tarkastella yhteyksistään riippumatta.

Ymmärrettyään sisällön väitteessä, että mitään ei voida tarkastella yhteyksistään irrallaan, on myös käsittänyt, että yhteys voi **joskus** olla sellainen, että on näennäisesti toimitettava sen vastakohdan puolesta, minkä puolesta itse asiassa toimitaan. Päästäkseen eteenpäin on joskus mentävä taaksepäin. Kaikilla yhteyksillä tai kokonaisuuksilla ei tietenkään ole tätä ristiriitaa osan ja kokonaisuuden, abstraktin ja konkreetin välillä. Mutta on tärkeää tajuta, että tällaisia yhteyksiä on olemassa — eikä vähiten poliittiselta kannalta. Siitä joka tätä ei ole käsittänyt tulee poliittinen dogmaattikko; hän luulee, että on olemassa kokoelma koskemattomia sääntöjä poliittisia kannanottoja varten.

Tässä voidaan tehdä mielenkiintoinen havainto. Poliittista dogmaattikkaa voi, kuten yllä on osoitettu, kritisoida filosofisella tasolla, mutta sama argumentointi johtaa myös siihen, että poliittista opportunistia ei voi kritisoida filosofisella tasolla. Jälkimmäinen viittaa aina vallitsevaan tilantee-

seen, jonka mukaan on 'tingittävä periaatteista'. Ja tästä voidaan päästä vain keskustelemalla siitä, minkälainen tilanne todella on eikä viittaamalla filosofisiin periaatteisiin.

Lenin on sanonut, että konkreettisen tilanteen konkreettinen analyysi muodostaa marxilaisuuden sielun. Ne näkökohdat, joiden puolesta olen argumentoinut, eivät johda vain siihen johtopäätökseen, että klassinen dialektinen materialismi ei voi muodostaa marxilaisuuden sielua, vaan myös siihen johtopäätökseen, että edes modifioitu, muunneltu dialektinen materialismi ei voi muodostaa marxilaisuuden sielua. Tämä riippuen siitä, sikäli kuin minä ymmärrän, että juuri tekemiäni huomautuksia suhteesta osa-kokonaisuus ei mitenkään voida ohittaa. Ja nämä tarkoittavat, että:

Dialektisesta materialismista ei voida johtaa suoraan poliittisia strategioita eikä tieteellisiä teorioita.

Klassinen dialektinen materialismi antaa päinvastaisen vaikutelman ja siksi, kuten jo aiemmin kirjoitin, liioittelee filosofian merkitystä. Lopuksi haluan vielä sanoa muutaman sanan vastakkaisesta vaarasta aliarvioida filosofian merkitystä.

Kun nyt puhun filosofian merkityksen aliarvioimisesta, en ajattele vain uskoa, ettei ajattelumme lainkaan seuraa mitään abstraktia kaavaa, vaan myös käsitystä, että tieteen kehittyminen merkitsee filosofian kuoleman. Tämä käsitys esiintyy myös marxilaisessa traditiossa, vaikkakaan ei tavallisissa klassisen dialektisen materialismin esityksissä. Marx ja Engels toivat tämän käsityksen esille Saksalaisessa ideologiassa, myöhemmin he kuitenkin muuttivat näkemystään. Engels ei tosin koskaan selvästi antanut filosofialle suurta roolia. Anti-Dühringissä hän esimerkiksi esittää, että filosofia tulee lopulta olemaan vain 'oppi ajattelusta ja sen laeista — muodollinen logiikka ja dialektiikka'. Tiettyinä muunnoksena teesiä puolusti Althusser kirjoissaan *Pour Marx ja Lire le Capital*. Hänen mukaansa filosofia ei korvautuisi tieteiden summalla vaan **eräällä** erityisellä tieteellä. Dialektinen materialismi muuntuisi tieteelliseksi teoriaksi siitä, miten tietoa tuotetaan. Mutta myös Althusser on sittemmin muuttanut käsitystään.

Kuten aiemmin sanoin, filosofia ja filosofinen systeemi sisältää ontologian, opin siitä, mitä yleisimmällä ja abstrakteimmalla tasolla voidaan sanoa olevan olemassa. Eräntyyp-

pinen ontologia on nk. substanssi/attribuutti-ontologia. Sen mukaan maailma rakentuu perimmiltään ominaisuuksista (attribuutit) jotka voivat olla olemassa sen ansiosta, että niitä pitää yllä itsessään ominaisuudettomat ominaisuudenkantajat (substanssit). Substanssit eivät voi olla olemassa ilman attribuutteja, eivätkä attribuutit ilman substansseja. Attribuutit voivat hävitä ja muuttua, kun taas substanssit ovat niitä, joilla on pysyvyys, ts. ne säilyvät ajassa. Uskoakseni me kaikki katselemme jokapäiväisessä elämässämme asioita ympärillämme aivan kuin ne liittyisivät tällaiseen ontologiaan.

Substanssi/attribuutti-ontologiaa voidaan kritisoida ja vaihtoehtoisia, esimerkiksi strukturalistisia, ontologioita on esitetty. En kuitenkaan paneudu eri ontologioihin, vaan teen joitakin huomautuksia ontologioista aivan yleisesti, ja käytän tällöin esitettyä ontologiaa esimerkkinä. Olen huomannut, että substanssi/attribuutti-ontologia on itsestäänselvästi sopu-soinnussa monien erilaisten attribuuttimääritelmien kanssa. Ontologiasta ei seuraa, mitkä attribuutit ovat olemassa. Ontologia on rajoittava, se pitää sisällään, että rakenteilla ei strukturalistisessa mielessä ole todellista eksistenssiä, olemassaoloa, mutta se ei ilmaise mitään määrättyä erityisistä attribuuteista. Tunnettua kuvausta käyttäkseni, se antaa tietyt kehykset, joiden sisällä erityisemmät totuudet ovat etsittävisiä. Ja tätä pidän yleisenä ontologioiden ominaisuutena.

Sanottu voidaan myös ilmaista filosofian ja tieteen termein. Yhden ja saman filosofisen systeemin sisälle mahtuu useita ristiriitaisia tieteellisiä teorioita. Näiden välillä ei filosofia voi toimia erotuomarina, koska filosofiaan ei sisälly määrättyä erityistieteellistä teoriaa. Sitä vastoin filosofia tietenkin tuomitsee ne teorialat, jotka kuuluvat kilpailevaan teoriaan ja joita ei voida muuntaa sopiviksi ensiksi mainittuun filosofiaan. Sanottu voidaan yhdistää seuraavaan väitteeseen:

Filosofia on rajoittava mutta ei määräävä

Käsitystäni voi puolustaa viittaamalla tieteenhistoriaan. Koko tieteenhistoria osoittaa mielestäni, että jokaisesta tieteellisestä teoriasta on saatavissa esiin yleisempi ja abstraktimpi systeemi, ontologia. Newtonilaisesta fysiikasta esimerkiksi saadaan mekaaninen maailmankuva. Tässä merkityksessä filosofia ei siis koskaan voi kuolla. Jokainen tieteellinen teoria kuuluu johonkin ontologiaan. Mutta ei ole erityisen

kiintoisaa, jos filosofia tai ontologia ilmenee aina jälkikäteen, toisin sanoen, jos abstraktio tehdään vastaavasta jo valmiste-
tetusta tieteellisestä teoriasta. Mutta näin ei aina ole. Filo-
sopia voi myös kulkea tieteen edellä.

Kun filosofia kulkee siihen sisältyvän tieteen perässä, on
vallankumouksellista teoriaa luovilla tutkijoilla suuria ja
erityisiä vaikeuksia. Erityinen tilannehan merkitsee määri-
telmällisesti sitä, että heidän on räjäytettävä tietyt filosofi-
set puitteet pohtimatta suoraan filosofiaa. Käytännössä
tämä tarkoittaa, että kyseiset filosofit jättävät filosofiset
muistiinpanonsa julkaisematta. Se, että työskentelee annet-
tujen filosofisten kehysten puitteissa, on monessa suhteessa
vastaavaa kuin tiettyjen kieliopillisten sääntöjen noudattami-
nen puhuttaessa. Kehykset, säännöt on mahdollista räjäyttää,
mutta ne voivat tehdä hyvin suurta vastarintaa. Ja vastaa-
vasti kuin puhe ei koskaan kata kieliopin mahdollisuuksia,
eivät tieteelliset käsitteetkään kata täysin ontologisten
kategorioiden mahdollisuuksia. Kun filosofia esiintyy ennen
vallankumouksellista tieteellistä teoriaa, se toimii yllä olevan
mukaan helpottaen uusien teorioiden luomista. Filosofinen
raivaustyö on jo osittain selvinnyt, kun tutkijat astuvat
näyttämölle.

Kun tältä kannalta tarkastelemme Marxia ja hänen Pää-
omassa esittämäänsä teoriaa, voidaan sanoa seuraavaa:
Filosofia, abstraktimpi ontologia, esiintyi ennen erityistä
teoriaa siinä suhteessa, että Marx ja Engels Saksalaisessa
ideologiassa luonnehtivat abstraktin systeemin, joka muo-
dosti taustan Marxin taloudellisille tutkielmille. Mutta
toisaalta filosofia tuli jäljessä, koska sitä määrittysuhdetta
(dialektiikkaa), joka vallitsee taloudellisen, poliittisen ja
ideologisen tason samoin kuin taloudellisen tason eri osa-
tekijöiden välillä (tuotanto, kulutus, jako ja vaihto), ei
koskaan ole filosofisesti selvitetty, kuten viimeisten vuosi-
kymmenien marxilainen debatti osoittaa. Filosofinen
dialektiikkaongelma on, kuten aiemmin olen osoittanut,
edelleen jäljellä. Jossain mielessä voidaan sanoa, että ongelma
ei esiinny vain Pääoman teorian jäljessä, vaan myös saman-
aikaisena tämän kanssa, sillä Pääoman esityössä, nk. Grund-
rissessä, Marx pohtii lyhyesti tätä ongelmaa.

Se mitä olen lopuksi sanonut filosofiasta, ei ole tarkoi-
tettu klassisen dialektisen materialismin kritiikiksi. Päin-
vastoin, se sopii erittäin hyvin yhteen Leninin kirjassaan
Materialismi ja empiriokritisismi tekemän filosofisten

peruskäsitteiden, kategorioiden ja tieteellisten käsitteiden erottamisen kanssa. Kirjassaan Lenin väittää, että fysiikka voi aivan hyvin vaihtaa materiakäsityksen toiseen, tämän vaikuttamatta millään tavoin filosofiseen materialismiin ja sen materiakäsitykseen. Käyttämäni terminologian mukaan hän väittää, että ontologia on yhdenmukainen useiden erilaisten kilpailevien tieteellisten teorioiden kanssa.

SVANTE NORDIN

Tiedon ongelma marxilaisessa filosofiassa

Marxilaisessa filosofiassa on tietoteorian ongelma kuulunut intensiivisimmin keskusteltuihin kysymyksiin. Eri suuntaukset ovat menneet ristiin. Klassista materialistista linjaa, joka korostaa meistä riippumattoman ulkomaailman olemassaoloa, edustaa Engels teoksissaan *Anti-Dühring* ja Ludwig Feuerbach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu sekä Lenin teoksessaan *Materialismi ja empiriokritismi*. Sitä vei eteenpäin Komintern-traditio ja nykyään kommunistipuolueet. Toinen ja perustaltaan idealistinen linja syntyi toisen maailmansodan jälkeen nimikkeellä 'länsimarkxilaisuus'. Kaksi sen perustavaa työtä ovat pääasiassa omistetut tietoteoreettiselle kysymyksenasettelulle. Tämä koskee Lukácsin teosta *Historia ja luokkatietoisuus* ja Korschin teosta *Marxismi ja filosofia*, molemmat vuodelta 1923. Vastaavan suuntautumisen tapaamme Gramscilla ja sitä jatkaa Frankfurtin koulukunta. Tässä traditiossa tehdään tiedosta 'subjektiivista'.

Vasta toisen maailmansodan jälkeen syntyy länsimaaisessa marxilaisuudessa suuntauksia, jotka asettavat subjektivistisen ja idealistisen marxilaisuuden tulkinnan kyseenalaiseksi. Italiassa reagoi Della Volpe ja hänen koulukuntansa Gramsci-traditiota vastaan. Ranskassa syntyy Althusserin koulukunta reaktionä marxilaiselle humanismille. Sekä Della Volpe että Althusser katsovat marxilaisuuden tieteksi, objektiiviseksi tiedoksi, erotuksena ideologiasta ja filosofiasta. Althusserilla materialismi yhtyy määrättyyn antiempirismiin. Siten hänen asenteensa sisältää jotakin uutta marxilaisessa filosofiassa. Althusser yhdistää antipositivismin antihegeliläisyyden ja antisubjektivismin kanssa tavalla, mistä syystä

hänen tietoteoriasensa ansaitsee erityistä huomiota. Seuraavassa esitän joitakin pohdintoja, joiden avulla voimme päätyä sellaiseen katsantokantaan kuin Althusserkin: ei empirismiiä eikä rationalismia, ei holismia eikä atomismia, ei Hegeliä eikä Humea.

Ensin on kuitenkin paikallaan asettaa kysymys, onko ylipäättään olemassa jotakin yleistä tietoteoreettista ongelmaa — mainittujen kirjoittajien esittämässä mielessä — ja onko siinä tapauksessa kiintoisaa muille kuin spesialisteille pohtia tätä ongelmaa.

Ensimmäiseen kysymykseen on vaikea vastata muutoin kuin niiden argumenttien perinpohjaisella tutkimisella, jotka esittävät, miksi tiedon luonne vaihtelee tiedonobjektin lajista täydellisesti riippuen. Se että tieto luonnosta olisi aivan muuta kuin tieto yhteiskunnasta tai tieto kapitalismista jotakin aivan muuta kuin tieto feodalismista, näyttää kuitenkin useammasta syystä epäuskottavalta. Muun muassa siksi, että yhteiskunnalla on perusta luonnonolosuhteissa, samoin kuin kapitalistisilla olosuhteilla on tietyt ei erityisesti kapitalistiset edellytykset (esimerkiksi ihmisen biologiset tarpeet ja valtiomahdin olemassaolo).

Kysymykseen tietoteorian kiinnostavuudesta on helpompi vastata. Tietoteoreettisilla ongelmilla on tekninen luonne. Mutta erilaisia teknisiä teorioita vastaa tavallisesti ideologian suoremmin käytännöllinen merkitys. Mikäli hyväksytään esimerkiksi Lukácsin hegelisoiva käsitys, marxilaisuus on lähinnä eräänlainen yhteiskuntaa tarkasteleva filosofia, joka korostaa totaliteettikäsitettä. Frankfurtin koulukunnan tyyppinen marxilaisuus tekee populäärissä muodossaan marxilaisuuden kysymykseksi oikeista arvoista. Vastakkainen, empiristinen, ideologia tekee teoriasta eräänlaisen todellisuuden itsensä kaksoiskappaleen, mikä johtaa ajatukseen verifikaatiosta, todentamisesta, jossa teoriaa verrataan pala palalta todellisuuteen.

Mutta nyt kysymykseen atomismista ja holismista ja sen tietoteoreettisiin seurauksiin.

David Humelta löydämme jo täysin valmiin filosofisen atomismin. Tämän sisältö on, että eri tapahtumien ja asiayhteyksien väliltä puuttuu looginen tai käsitteellisesti välttämätön yhteys. Ne ovat toisistaan riippumattomia, niitä voidaan tarkastella itsenäisinä, kutakin sinänsä, tai ne

voidaan asettaa yhteen tai toiseen kokonaisuuteen niiden siitä muuttumatta. Ne ovat sitä mitä ovat riippumatta siitä, mikä niitä ympäröi. Siksi mitään loogisesti pakottavia päätelmiä ei voida tehdä jonkin asiayhteyden luonteesta toisen asiayhteyden luonteeseen.

Argumentoinnissaan Hume lähtee siitä, että se mikä on mahdollista kuvitella, ei voi olla loogisesti mahdotonta. Koska voimme kuvitella palavan tulen ilman lämpöä, ei ole mitään välttämätöntä käsitteellistä yhteyttä tulen ja lämmön välillä. Vastaavasti voimme ajatella biljardipalloa rullaamassa pöydällä ja sen törmäävän toiseen biljardipalloon jälkimmäisen silti liikahtamatta. Voimme ajatella tyhjistä syntyvän maailman. Eikä ole loogisesti mahdotonta, että koko maailmankaikkeus seuraavassa silmänräpäyksessä häviää.

Ludwig Wittgenstein vie itse asiassa vain Humen ajatuksia eteenpäin, kun hän kirjassaan *Tractatus logico-philosophicus* selittää maailman viime kädessä rakentuvan elementaarisista asiaintiloista, jotka ovat loogisesti toisistaan riippumattomia niin, että jokainen konfiguraatio, yhdistelmä ajateltavissa olevista ilmiöistä, asiayhteyksistä on loogisesti mahdollinen maailman tila.

Humen ja modernin positivismin käsitystä vastaan asettuu toinen, jonka ehkä kaikkein selvimmin on muotoillut Hegel ja hänen seuraajansa. Tämän mukaan jokainen todellisuuden osa on riippuvainen kaikista muista ja näin myös loogiskäsitteellisessä mielessä. Tapahtumien ja asiayhteyksien välillä vallitsevat suhteet ovat niiden kohdalla sisäisiä, ts. tapahtumat ja asiayhteydet eivät enää ole sitä mitä ne ovat, jos ne olisivat toisenlaisissa suhteissa toisiinsa.

On helppoa nähdä, että erinomaisen vahvat syyt puoltavat myös tätä jälkimmäistä, holistista käsitystä. Itse asiassa positivistien ei ole koskaan onnistunut antaa ainoatakaan esimerkkiä asiayhteydestä, joka olisi loogisesti ja käsitteellisesti riippumaton kaikista muista. On yritetty viitata yksinkertaisesti fyysisiin faktoihin: 'Pöytä painaa 20 kg'. Mutta on ilmeistä, että tällainen väite ei ole loogisesti riippumaton sellaisista asiayhteyksistä kuin että on olemassa vetovoima, koska vetovoimailmiö määrää mitä tarkoitetaan painolla, tai että maapallo on olemassa, koska paino pitää sisällään vedon maata kohti.

On yritetty myös viitata nk. 'aistitietoihin': 'Havaitsen nyt punaista valoa'. Mutta tällöin huomataan, että itse asiassa sanan 'punainen' käyttö edellyttää sellaista, mitä samalla hetkellä ei suoraan ole havaittu tai tarkoitettu ilmauksella sanoa. Itse asiassa on ilmeistä, että jokainen kuvaus, jonka voimme antaa osasta todellisuutta edellyttää terminologiaa, joka saa sisältönsä teoriasta tai teorioiden systeemistä. Tällä tavalla tuntuu siltä, että teoriat ovat edellytyksiä jokaisen yksittäisen ilmiön ilmaukselle. 'Yksityisen kielen' tai 'teoria-neutraalin havaintokielen' ideat ovat nykyisin huonossa huudossa myös uuspositivistisessä traditiossa.

Tarkoittaako tämä sitä, että alue on kokonaan jätettävä Hegelille? Ei, paradoksaalista kyllä monet Humen argumentit säilyttävät voimansa. Kuinka esimerkiksi on laita sen Humen käsityksen, että tulevaisuuden ennustus ei koskaan voi olla loogisesti välttämätön, sillä vaikka kuinka ajatella tulevaisuutta ei koskaan ole ajatuksellisesti poissuljettua, että sen sijaan tapahtuukin päinvastoin kuin ajatelimme? Jos Hegel olisi oikeassa siinä, että todellisuuden kaikkien osien välillä vallitsee loogisesti välttämätön yhteys, olisi tällainen yhteys oltava myös nykyajan ja tulevaisuuden sekä nykyajan ja menneisyyden välillä. Mutta tämä tuntuu taistelevan sitä voimakasta humelaista intuitiotamme vastaan, että tulevaisuus ei koskaan voi olla loogisesti välttämätön.

Ottakaamme tämä intuitio lähemmin tarkasteltavaksi. Onko meille mahdollista tuntea läsnä oleva ja kuitenkin olla täysin tietämättömiä tulevaisuudesta tai ainakin tietää siitä vain yleisesti päätelty, induktiivisen odotuksen pohjalla, jonka mukaan tulevaisuus muistuttaa menneisyyttä? Kyllä, kysymystä voidaan kärjistää edelleen, sillä Humen analyysin mukaisesti suhde nykyajan ja menneen ajan välillä on täysin rinnasteinen nykyajan ja tulevaisuuden välisen suhteen kanssa. Voiko meillä toisin sanoen olla tietoa nykyhetkestä niin, että meiltä kuitenkin puuttuu tietoa sekä tulevaisuudesta että nykyhetkestä? (Tässä voimme antaa varauksen induktiivisesta tiedosta kaatua; koska toki mitään luotettavaa induktiivista päätelmää ei voida perustaa vain tietoon nykyhetkestä.)

Hitunenkin harkintaa osoittaa, että meillä ei voi olla tällaista tietoa. Mitä se nimittäin tarkoittaisi? Meillä ei esimerkiksi voisi olla tietoa, että tuo pöytä painaa 20 kg. Sillä tämä tieto edellyttää, että on kysymys pöydästä, ts. ajassa pysy-

västä fyysisestä esineestä. Se edellyttää, että voin mennä sen luokse ja yrittää nostaa sitä, että vaaditaan tietty voima sen nostamiseen jne., kaikki asioita, jotka puolestaan edellyttävät jatkuvuutta ajassa. Tämä vastaa tietoa, että nyt näen punaista valoa.

Lyhyesti sanoen — kaikki tietomme todellisuudesta muotoutuu kategorioiden avulla — 'fyysinen esine', 'ominaisuus' jne. — jotka edellyttävät pysyvyyttä ajassa. Kaikki teoriat ja kuvaukset lähtevät todellisuudesta, jossa esineillä ja asioilla on tietty jatkuvuus ajassa. Kaikki lausumamme kätkevät sisälleen välttämättä jotakin sekä menneestä että tulevasta.

Tarkoittaako tämä, että meillä voi olla loogisesti välttämätöntä tietoa tulevaisuudesta (tai menneisyydestä)? Ei, sitä se ei tee. Se tarkoittaa vain, että jos tiedämme jotain läsnä olevasta tai ainakin jotakin sanoin ja käsittein muotoiltavasta, niin se kätkee välttämättä sisälleen tietoa tulevaisuudesta. Mutta ankarasti ottaenhan tämä tarkoittaa vain, että tulevat tapahtumat voivat pakottaa meidät korjaamaan sen, mitä luulimme tiedoksi läsnä olevasta. Myöhempien tapahtumien valossa havaitsemme erehtyneemme. Pöytä ei painanut 20 kg. Emme nähneet punaisen valon välähtävän ohi, vaan violetin.

Meidän on toisin sanoen tehtävä ero sen välillä, millaiseksi maailman kuvaamme tai oletamme, ja sen välillä millainen maailma itsessään on. Jos joku on ihminen sanan tavallisessa merkityksessä, niin hän tulee kuolemaan. Mutta tämä ei merkitse, että meillä etukäteen on loogista varmuutta jonkin kuolemasta. Se tarkoittaa vain, että jos joku osoittautuisi kuolemattomaksi, olisi meidän harkittava uudelleen otaksumaamme, että kysymys oli ihmisestä. Tällöin näyttää kuin Hegelin vastaisesti voisimme tiettyssä määrin ylläpitää Humeen käsitystä, että looginen välttämättömyys on suhde, joka voi vallita käsitteiden ja kuvausten välillä, mutta ei koskaan asioiden välillä sellaisenaan. Samanaikaisesti on niin, että voidaksemme ylipäätään osoittaa jotakin todellisuudessa, on meillä oltava käsitteitä.

Meidän on voitava nimittää esineet ja nimityksemme edellyttävät teorioita. Nämä teoriat ilmaisevat muutakin kuin nimettyä. Tässä kohdin on Hegel oikeassa. (Humeen käsiteatomismi on toisin sanoen kestämaton.) Hume eikä Hegelkään tunnu täysin osuvan oikeaan. Esineiden itsensä väliltä puuttuvat välttämättömät suhteet. Mutta kategoriamme,

jotka ovat välttämättömiä jotta esineet itsessään olisivat esineitä meille, saavat aikaan sellaiset suhteet.

Erottelu todellisuuden itsensä ja ajattelemamme todellisuuden välillä on eräs problemaattisimmista filosofisista erotte-
luista. Itse asiassa klassisen tietoteorian ongelman voidaan sanoa yleisimmässä muotoilussaan koskevan tätä erottelua.

Ongelma koskee toisin sanoen suhdetta todellisuuteen sellai-
sena kuin me sen käsitämme ja sellaisena kuin se itsessään on. Käsitämme todellisuuden itse luomiemme kategorioiden, käsitteiden ja teorioiden avulla. (Tämä on näkökohta, jota marxilaisessa filosofiassa Marx nuoruudenkirjoituksissaan, Lukács, Frankfurtin koulukunta ja Althusser ovat voimakkaasti korostaneet.) Mutta eikö tämä merkitse, että käsityksemme määräytyvät ei vain siitä, millainen todellisuus objektiivisesti on laatuaan, vaan myös siitä millaisia apuvälineitä olemme konstruoineet sen tulkitsemiseksi? Eli toisin sanoen, että käsityksemme välttämättä sisältävät subjektiivisen, itse tuomamme momentin? Miten silloin voidaan puhua objektiivisesta todellisuudesta?

Ongelma voidaan ratkaista eri tavoin. Eräs ratkaisu on idealistinen. Todellisuus ja ajatus ovat sen mukaan identtiset. Meidän tai jonkin muun subjektin maailma on ainoa, joka on olemassa. Subjekti—objekti-suhteesta tulee yhtäpitävyys-suhde. Tämä on Berkeleyn ja Hegelin ratkaisu. (Marxilaisuuden kohdalla se esiintyy selvimmin Lukácsin teoksessa Historia ja luokkatietoisuus.)

Materialismin on löydettävä toinen ratkaisu. Lenin puhuu esimerkiksi, että käsityksemme asioista 'muistuttavat' näitä asioita. On kuitenkin hyvin vaikeaa käsittää, mitä tällainen vastaavuussuhde merkitsisi. Se tuntuu edellyttävän mahdollisuutta verrata maailmaa sellaisena kuin se näyttäytyy meille ja sellaisena kuin se itse on. Ensimmäinen muistuttaa toista.

Mutta tällainen vertailu ei ole mahdollista. Määritelmällisesti voimme tuntea vain sen toisen osan, ja voimme vertailla osia vain jos tunnemme molemmat (ts. voimme käytännössä verrata käsitystä vain toiseen käsitykseen). Päädymme helposti tautologiseen toistamiseen. Uskomme toisaalta puhuvamme käsityksestämme maailmasta ja toisaalta itse maailmasta, kun todellisuudessa kysymys on vain maailman-

käsityksemme vertaamisesta itseensä. Näin esimerkiksi, kun sanomme totuuden olevan yhdenmukainen faktojen kanssa, jolloin faktat on kuvattava tosien lauseiden avulla (eli sen mukaan, mitä tosi lause ilmaisee). Leninin teoria on tosi tautologiana, mutta ei muulla tavalla. (Joskus voi tietenkin olla osuvaa esittää tautologiaa, kuten oli laita Leninin poleemisessa tilanteessa.)

Sama ongelma voidaan muotoilla koskemaan ainoastaan havaintoa. Mikä on aistivaikutelmamme ja todellisuuden suhde? Identiteetti, kuten Berkeley uskoo? Samanlaisuus, kuten Lenin uskoo? Puhe samanlaisuudesta, samankaltaisuudesta tuo muassaan tunnettuja vaikeuksia: Voimmeko vertailla maailmaa sellaisena kuin sen näemme ja maailmaa sellaisena kuin emme sitä näe, ts. sellaisena kuin se itsessään on, riippumatta aisteistamme ja siitä, miten ne on hankittu? Tietenkään emme. Voimme käsittää maailmaa vain aistiemme avulla. Puhe, että maailma näistä riippumatta 'näyttää' joltakin erityiseltä, on järjetöntä. Siksi ajatuksenkulku 'vastaavuussuhteesta' on harhaanjohtava, mikäli sitä ei käsitetä puhtaasti tautologiana.

Olemme nähneet, että yritykset teorian ja todellisuuden suhteen **määrittelemiseen** ovat väistämättä hedelmättömiä, parhaimmassa tapauksessa tautologisia. Määrittelemisenhan tarkoittaa sanojen korvaamisen sanoilla. Sanat ovat **meidän** työvälineitämme, sanoissa muotoiltu on jo **teorioitamme**. Tämä vaikeus, joka usein vie siihen että määrittely-yritykset johtavat loputtomiin takautumiin, ilmenee yrittäessämme määritellä 'totuutta' muiden kuvaus—todellisuus-suhdetta esittävien käsitteiden avulla, esimerkiksi 'viitteiden' (referenssi), 'faktojen' jne. avulla.

Ongelmanasettelun mukaan sitä ei voida ratkaista. Meidän on lähdettävä alkuperäisen kysymyksenasettelun ulkopuolelta, luovuttava hyödyttömistä määrittely-yrityksistä ja tuotava mukaan käytännöllisyyden, praksiksen aspekti.

Voimme parhaiten ymmärtää tietomme ja todellisuuden välisen suhteen tarkastelemalla itseämme olentona, joka elää tässä todellisuudessa ei vain mielipiteitä lausuen ja teorioita valmistellen vaan myös syöden, nukkuen, työtä tehden, muuttaen... Tiedollinen aktiivisuus on vain yksi monista aktiviteeteistä. Lisäksi se ei ole mikään erillinen aktiviteetti vaan välttämätön ainesosa useimpia muita. Tietomme on tapamme orientoitua käytännöllisesti olemassaoloon ja

suuria osia tästä tiedosta — mikä ei suinkaan ole vain sanalista, verbaalista — jaamme eläinten kanssa. Ei ole, luultavasti, mitään laadullista vastaavuutta meidän tiedollamme ympäristöstä ja esim. kärpäsen tiedolla ympäristöstä. Mutta myös kärpäsellä on tietoa siitä, mitä ympäristössä tapahtuu.

Tietomme ei ole mitään suljettua, puhtaan teoreettisesti ainoastaan kuvitelmista ja ajatuksista rakentunutta. Sen sijaan se on lakkaamatta yhdistynyt toimintoihimme ja välittämiin kosketuskohtiimme todellisuuden kanssa, joista se saa myös sisältönsä. Opimme kielen elämällä maailmassa. Kun tieto on olemassa käytännöllisessä vuorovaikutuksemme maailman kanssa, ei synny kysymyksiä 'totuuden', 'referenssin' jne. luonteesta aiemmin mainitulla tavalla. (Yritykset laatia totuuden pragmaattisia määritelmiä sisältävät sekaannuksen: lähdetään pragmaattisesta aspektista — toimintaa lähtökohtana ja päämääränä pitämisestä — mutta pidetään kiinni ongelmasta, jonka tämän lähtökohdan olisi pitänyt poistaa.)

Mitkä ovat nyt läpikäytyjen ajatuskulkujen tärkeimmät johtopäätökset? Millä tavalla tietoteoreettiset ongelmat ovat merkitseviä marxilaiselle tutkimukselle?

(1) Tiedon riippuvuus ihmisestä, hänen ajatusmuodoistaan, kategorioistaan jne., on jatkuvasti esitetty pääargumenttina tietenteoreettiselle subjektivismille. Tällaista subjektivismia, joka kritisoi objektiivisen tiedon mahdollisuutta, korostaa arvostuksien roolia, haluaa kumota subjektin ja objektin sekä teorian ja käytännön väliset määritelmät, veivät juuri tällä argumentilla eteenpäin Lukács, Korsch, Horkheimer, Habermas ym. Ruotsissa ovat vastaavat ideat olleet laimenetussa muodossa yleisin antipositivistinen ideologia.

Mikäli esittämäni ajatuskulku on oikea, on tämä argumentti kuitenkin kestävä. Tiedon nk. subjektiriippuvuus on itse asiassa täysin kulunut suhde ja ankarasti ottaen tuskin sanoo enempää kuin, että se, jolla on tieto on se, jolla se on. Tieto on käsitteenä jotakin, joka **jollakin** tai **joillakin** on **jostakin**. Kieltämättä jompikumpi osa tästä suhteesta toimii niin, että tietokäsite tehdään itsensä vastaiseksi.

Ajatuskulkuni johtaa myös siihen, että ajatellun todellisuuden ja todellisuuden itsensä erottamista on ylläpidettävä, tämä Kantin mutta ei Hegelin hengessä. Tietoa jostakin ei voida redusoida tähän johonkin itseensä tai päinvastoin.

Myös tämä johtopäätös on subjektivisminvastainen. Marxilaisille on tärkeää, ettei kritiikkiä suunnata **ainoastaan** positivismia vastaan, ettei, kuten Lukács virheellisesti teoksesaan *Historia ja luokkatietoisuus* teki, samasteta porvarillista filosofiaa positivismiin. 'Ussubjektivismi', jonka tänään voimme nähdä Ruotsissa eri alueilla — filosofiassa ja tiedekäsityksessä, mutta myös hoitoideologiassa, kasvatuksessa, ympäristökeskustelussa jne. — jättää itse asiassa pois toisen porvarillisen filosofian päätendensseistä — romantisen.

Jo Marx osoitti, että porvarillisuuden molemmat pääideologiat — valistusfilosofia ja romantiikka — olivat toisiaan täydentäviä seuralaisia. Romantiikka on niin sanoaksemme porvarillisen yhteiskunnan porvarillista kritiikkiä. Se on porvarillisuuden onneton ideologia siinä missä positivismi/liberalismi on onnekas. Se tuo esiin kritiikin porvarillisen yhteiskunnan nurjia puolia kohtaan, mutta johtaa sen samalla tehottomaksi tunnemielialaksi. Objektiiivisen tiedon mahdollisuuksien kritiikki tukee sen epäkäytännöllistä ja puhtaan tunteellista luonnetta.

Tässä ei ole kysymys ideologiasta, joka on muutettavissa johdonmukaiseksi käytännöksi. Pikemminkin sitä on tapana käyttää sen vanhan reseptin mukaan, että on helpompi toteuttaa tiettyä politiikkaa, jos samanaikaisesti väittää toteuttavansa juuri vastakkaista. Johtopäätös, jonka mukaan romanttinen ideologia ei olisi luonteeltaan porvarillista, osoittaa kuitenkin aivan liian yksiviivaista käsitystä siitä, miten ideologiat toimivat. Ussubjektivismia on kritisoitava yhtä hyvin kuin positivismia.

(2) Ajatuskulkumme mukaan positivismi ja puhdasoppinen empirismi on hylättävä. Positivismia on kylläkin tarkasteltava eräänlaisena päävihollisena filosofisella alueella myös marxilaisten keskuudessa. Ruotsissa marxilaisilla on tapana hylätä positivismi sanoissa, mutta hyväksyä se teoissa. Positivistinen tutkijakoulutus on juurtunut liian syvälle, jotta siitä ilman muuta voisi vapautua. Puhumattakaan siitä, että positivismin idea eräänlaisesta teorian ja todellisuuden suorasta vertailtavuudesta — verifikaation tai falsifikaation (todentamisen tai vääräksi osoittamisen) muodossa — on virheellinen. Tieteen teoreettisen konstruktion välttämättömyyttä ei voida noitua pois.

Joskus on Ruotsissa esitetty, että tietoteorian valinta on valinta vanhan ajan positivismin, joka kuitenkin puolustaa tieteen mahdollisuutta, ja subjektivismin välillä. Eräs Althusserin ansioista on, että hän on muistuttanut useampien vaihtoehtojen olemassaolosta.

SVEN-ERIC LIEDMAN

Marxilaisuus ja tieteiden hierarkia

Joukkotiedotusvälineet yrittävät uskotella meille, että marxilaisuus on 'out', kun taas uusi filosofia on 'in'. Tällöin on merkillistä nähdä, kuinka monia ihmisiä (ja useampia ihmisiä ja keskenään yhä erilaisempia ihmisiä kuin koskaan Ruotsissa) kokoontuu sellaisten kysymysten ympärille, jotka liittyvät marxilaiseen maailmankatsomukseen, marxilaiseen tiedenäkemykseen ja muuhun, joka on tapana asettaa 'dialektisen materialismin' otsikon alle. Eikö marxilaisuuden filosofia kuulu niihin alueisiin, joilla kriitikot ainakin jossain oleellisessa suhteessa ovat oikeassa? Eivätkö marxilaiset, monet marxilaiset ole eksyneet tällä alueella? Eikö ole suorastaan turhaa vaivannäköä, että asettaa keskeisen marxilaisen teorian, teorian pääomasta ja sen välttämättömästä tuhosta, yhteyksiin muiden tieteiden ja kokonaisten maailmankatsomusten kanssa?

Itse asiassa tämä on eräs suurista taistelukysymyksistä niiden keskuudessa, jotka kutsuvat itseään marxilaisiksi. Jo tästä syystä ansaitsee dialektinen materialismi huomiomme. Vaikuttaa siltä, kuin marxilaisuuden rajoista vallitsisi perusluonteinen epävarmuus. Joidenkin mukaan nämä rajat ovat vedettävissä varsin tiukasti. Toisten mukaan marxilaisuus sulkee sisälleen kokonaisen filosofian.

Teemme viisaasti etsiytyessämme itse marxilaisuuden filosofisten vaivojen lähteille, Marxiin ja erityisesti Engelsiin. Paljon siitä, mikä tänään näyttää vähän epäselvältä, häilyvältä on tuolloin selvempää ja vahvempaa. Ja ennen kaikkea: sillä, mitä nämä molemmat vanhat herrat ovat kirjoittaneet,

on — lievästi ilmaisten — ollut huomattava vaikutus myöhempään marxilaisuuteen.

Filosofisissa kysymyksissä ovat eräät Engelsin tekstit esittäneet keskeistä roolia. Ne ovat niin tunnettuja, että on ehkä ylimääräistä työtä edes luetella niitä: Anti-Dühring (1877—1878), Luonnon dialektiikka (kirjoitettu pääasiassa vuosina 1873—1883, julkaistu keskeneräisenä 1925) ja Ludwig Feuerbach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu (1886). Nämä kirjoitukset kuuluvat levinneimpiin ja ahkerimmin käännettyihin maailmankirjallisuudessa. Ne ovat luultavasti myös kiistellyimpiä. Niistä on käyty kiistaa ilmentymisestään lähtien.

Erään voimakkaan marxilaisuuden sisällä olevan tradition mukaan nämä teokset ovat asettaneet perustan kaikelle marxilaiselle filosofialle. Ne muodostavat toisin sanoen perustan sille, minkä Plehanov vuonna 1891 kastoi 'dialektiseksi materialismiksi', pitäen sisällään tieto- ja tieteenteorian sekä maailmankatsomuksen. Kyseinen traditio on kaukana yhtenäisestä; siihen mahtuu toisen internationaalin nk. ortodoksiset marxilaiset Karl Kautsky etunenässä, mutta se majoittaa myös Leninin ja kolmannen internationaalin vaikutusvaltaiset kommunistit; se luo sillan Neuvostoliiton ja Kiinan tämän päivän teoreetikkojen välille.

Mutta marxilaisuuden piirissä on muitakin traditioita. Erään niistä voidaan sanoa tehneen läpimurtonsa Georg Lukácsin teoksessa Historia ja luokkatietoisuus (1923). Lukács kääntyy tässä kiivaasti Engelsin ajatusta vastaan, että dialektiikka olisi luonnossa yhtä hyvin kuin yhteiskunnassa. Engels on vain toistanut Hegelin vanhan erehdyksen, sanoo Lukács. — Ja Lukácsin väitteeseen yhtyvät nk. Frankfurtin koulukunnan edustajat (Länsi-Saksassa ja USA:ssa), Praxis-filosofit Jugoslaviassa, eksistentialistivaikutteiset marxilaiset Ranskassa ja muualla sekä monet, monet muut. Nämä kaikki ovat sitä mieltä, että Engelsin yritykset muodostaa yleiskuva inhimillisestä tietämisestä ja nähdä marxilainen teoria kapitalismista yhtenä tieteellisenä teoriana muiden tieteellisten teorioiden joukossa — ovat epäonnistuneita. He etsiytyvät siksi muihin filosofioihin tai näkevät kaiken marxilaisuuteen liittyvän filosofoinnin epäonnistuneena.

Meidän ei tarvitse syventyä siihen suureen ja kiivaaseen keskusteluun, joka koskee näitä asioita. Menkäämme sen

sijaan takaisin Engelsin kirjoituksiin nähdäksemme, mitä ne sisältävät. Uskoakseni se on yksinkertaisin tapa ottaa selvää siitä, mikä niissä on sellaista, millä on ajankohtaista mielenkiintoa meille tänään. Tietysti moni on jo kulkenut tätä tietä: kirjallisuus dialektisen materialismin aikaisesta kehityksestä on laaja. Mutta siinä on tavallisesti yksi virhe, selitettävissä oleva virhe. Lenin on puhunut 'marxilaisuuden kolmesta lähteestä': brittiläisestä poliittisesta taloustieteestä, ranskalaisesta sosialismista ja saksalaisesta idealistisesta filosofiasta. Tällä väitteellä on hyviä syitä puolellaan. Mutta marxilaisuuden historioitsijat ovat usein tyytyneet vain asettamaan Marxin ja Engelsin työt näiden kolmen lähteen yhteyteen. Erityisesti kun kyse on ollut heidän filosofisista ja yleisemmin teoreettisista kirjoituksistaan, on tämä johtanut perspektiivin vääristymiseen. Sitä, mitä he ovat tehneet, ei ole asetettu yhteyteen heidän aikansa ilmiöiden kanssa — sen kanssa, mikä edelleen oli ajankohtaista ja selvittämätöntä sekä syntymässä olevaa — vaan niiden takana olleiden jo menneiden ajatusten ja aatteiden kanssa.

On toki tärkeää nähdä Marx ja Engels heidän oppi-isiensä ja inspiraattoriensa taustaa vasten. Mutta ennen kaikkea heidät on nähtävä elämänsä maailman taustaa vasten. Kun on kyse filosofisista kysymyksistä, se ei ollut Hegelin maailma vaan Herbert Spencerin, John Stuart Millin, Eduard von Hartmannin ja Eugen Dühringin maailma. Kun kyse on tieteellisistä teorioista, niin se ei ollut Adam Smithin vaan pikemminkin Hermann von Helmholtzin, Darwinin ja ehkäpä myös Diltheyn maailma.

Kun Engelsin kirjoittamaa katsotaan tästä perspektiivistä, ilmenevät selvemmin muut piirteet kuin ne, jotka näkyvät vertailussa Hegeliin tai Smithiin. On huomattava, että vastaavat ongelmat työllistivät Engelsiä ja monia 1800-luvun lopun kemistejä, biologeja, filosofeja ja historioitsijoita. Ne ovat ongelmia, joilla on ajankohtaisuutensa yhä tänään — kaikesta päätellen jälleen kasvava ajankohtaisuutensa.

Voimme myös nähdä, että näillä ongelmilla on suora ja välitön merkitys sille teoreettiselle työlle, jonka Marx toteutti Pääomassa. Hän yrittää uskotella meille olleen sattuma, että hän 1850-luvun lopulla uudelleen, viidentoista vuoden tauon jälkeen, alkoi tutkia Hegeliä. Mutta en usko tämän olleen sattuma. Juuri tähän aikaan Marx paneutui muotoilemaan teoriaansa pääomasta. Hän tuli kysyneeksi itseltään: minkälaista tiedettä olen tekemässä? Miten se suhteutuu

muunlaisiin tieteellisiin teorioihin? — Hän kirjoitti tällöin nyt niin tunnetun, keskeneräisen *Johdannon Grundrisseen*. Siinä hän on elvyttänyt Hegelinsä ja paneutuu irtautumiseen sekä niistä joita hän kutsuu hegeliläisiksi että brittiläisestä poliittisesta taloustieteestä.

Samaan aikaan kävi myös Engels uudelleen käsiksi Hegeliin. Hän hankki tietoja senaikaisen luonnontieteen tapahtumista ja kehitystendensseistä. Sekä hän että Marx etsiytyivät siten alueille, joista myöhemmin tuli keskeisiä Engelsin filosofisissa kirjoituksissa, ja on ilmeistä, että he hankkivat tietoja selviytyäkseen tietyistä eteen tulleista ongelmista itse marxilaisen ydinteorian, teorian pääomasta, kohdalla.

Vallitsevaksi teemaksi Engelsin filosofisissa kirjoituksissa muodostui, kuinka kaikki tieteet (tai ainakin kaikki avaintieteet) saattoivat 1800-luvulla osoittaa samaa kehityssuuntaa: pois mekaanisesta tai staattisesta todellisuuskäsityksestä dialektista kohti. Kaikki osoittautuu epätasmalliseksi ja muuttuvaksi. Energialain mukaan sähkö voidaan muuttaa mekaaniseksi liikkeeksi ja mekaaninen liike lämmöksi. Darwinismi sanoo, että lajit kehittyvät ja muuttuvat jatkuvasti. Jne.

Kuin saadakseen suuremman varmuuden, Engels puhuu koko ajan vastaavuuksista **tuloksissa**. Hän olisi tehnyt jälki-maailmalleen helpommaksi, mikäli hän sen sijaan olisi korostanut vastaavuuksia tieteiden **vaikeuksissa**. Se, minkä hän erityisesti keksi, oli nimittäin, että eri tieteenalueilla oltiin kehittämässä teorioita, metodeja ja keskeisiä käsitteitä, **jotka sotivat vallitsevaa, ankaran determinististä tieteen-ihannetta vastaan**. Tämä vallalla oleva tieteenihanne, joka siis osoitti ja kuvasi hyvää ja todellista tiedettä, ei toisin sanoen määrännyt suurta osaa samanaikaisesta todella uutta luovasta tutkimuksesta. Tämä ei itsessään ole mikään epätavallinen tilanne tieteenhistoriassa. Mutta 1800-luvun jälkipuoliskolla se oli erityisen vaikealaatuinen. Vaikealaatuinen se oli myös Marxille ja Engelsille, sillä heidän kehitteillä oleva tai olevat teoriansa eivät sopineet vallitseviin vaatimuksiin tieteestä.

Voimme pitäytyä yhteen ainoaan esimerkkiin tällaisista tieteiden vaikeuksien vastaavuudesta. Yhtäältä voimme ottaa Darwinin teorian luonnonvalinnasta, ts. teorian siitä, että lajit muuttuvat pääasiassa sopeutumalla ympäristöön (huonommin sopeutuvat karsiutuvat olemassaolon taiste-

lussa). Toisaalta voimme ottaa Marxin teorian pääoman kehityksestä.

Uudempi tutkimus on osoittanut, että Darwinin teoria luonnonvalinnasta sai osakseen murskaavaa kritiikkiä, koska se ei sisältänyt todellista lakia koskevaa väitöstä näiden kriitikoiden — lähinnä fyysikoiden ja matemaatikkojen mutta myös biologien — hyväksymässä mielessä. Näiden kriitikoiden mukaan laki on osoitettavissa täysin päteväksi vain, mikäli sitä voidaan soveltaa jokaiseen sitä koskevaan yksittäistapaukseen. Tätä vaatimusta ei ilmeisestikään täytä teesi, että paremmin sopeutunut yksilö voittaa heikommin sopeutuvan. Teorialle luonnonvalinnasta ei ollut mahdollista saada vahvistusta jokaisen elävän organismin suhteen samalla tavalla kuin gravitaatioteoria oli vahvistettavissa jokaisen liikkuvan planeetan suhteen tai jokaisen maahan putoavan kiven suhteen. Useimmat darwinistit reagoivat kritiikkiin yrittämällä kytkeä teoriasa muihin, deterministisempiin teorioihin esimerkiksi orgaanisen kemian alueella.

Mutta Darwin ei ollut ainoa, joka oli muiden, monimutkaisempien syysuhdetyyppien jäljillä. Marxin teoria pääomasta kuuluu myös tienraivaajiin. Marx pyrki osoittamaan kapitalismin perustavan lainalaisuuden. Mutta tämäkään lainalaisuus ei ollut luonteeltaan mekanistinen; sitä ei voinut vahvistaa jokaisesta yksittäistapauksesta kapitalismin kehityksessä. Jos näin olisi, kumoaisi sen jokainen pääoman keskittymisen vauhdittamisen jälkeen syntynyt uusi pienyritys. (Eduard Bernstein ja revisionistit, kuten monet myöhemmät kriitikot, uskoivat teorian todellakin kumoutuvan tällä tavoin.)

Sekä Marx että Engels olivat ongelmasta tietoisia ja he näkivät vaikeutensa Darwinin luonnonvalinnan teoriassa huolimatta siitä, että he samanaikaisesti kritisoivat tämän teorian esitysmuodon arkkiliberaaleja piirteitä. Mekaniikan ihanne lepäsi raskaasti myös Marxin ja Engelsin yllä; eräs sen johdonmukaisimmista, etten sanoisi kiivaimmista puolesta-puhujista oli muuten Marxin terävin kriitikko, Eugen Dühring. Hänen roolinsa marxilaisuuden historiassa vastasi äsken mainittujen mekanististen kriitikoiden roolia darwinismissa. Dühring pakotti vastahakoisen Engelsin vastaamaan kritiikkiin ja näin sanoutumaan irti syytteistä. Joissakin kohdin hän onnistui, joissakin ei.

Aloittakaamme siitä, missä hän ei onnistunut. Epäonnistuminen voidaan yhdistää tunnettuun termiin: **dialektiikan**

lait. Monissa esityksissä nämä dialektiset lait ovat eräänlainen portti dialektiseen materialismiin ja koko marxilaiseen teorianakennelmaan. Muissa esityksissä näitä lakeja tähdennetään ratkaisevana osoituksena marxilaisuuden epätieteellisestä tai vanhentuneesta luonteesta.

Näissä yhteyksissä dialektiikan lait määriteltiin kolmeksi: laki määrän muuttumisesta laaduksi, laki vastakohtien ykseydestä ja laki kieltämisen kieltämisestä. Ne esitettiin täydellisenä itsestäänselvyytenä juuri näiksi kolmeksi laiksi. Itsestäänselvyytenä esitettiin myös, että näillä kolmella lailla olisi keskeinen merkitys koko marxilaiselle traditiolle.

Mikäli tarkastellaan niiden syntyhistoriaa, kuva muuttuu oleellisesti toisenlaiseksi. Niiden kriitikoilla on tapana sanoa, että nämä kolme lakia ovat esimerkki siitä, kuinka Engels lainaa pitkiä pätkiä ja kappaleita suoraan Hegeliltä. Itse asiassa Hegel ei koskaan käyttänyt yhdistelmää 'dialektinen laki'. Näitä sanoja ei hänen mukaansa yksinkertaisesti ole mahdollista yhdistää: 'laki' kuvaa aina jotain lepotilassa olevaa, pysyvää olosuhdetta, kun taas dialektiikka tarkoittaa ikuisesti muuttuvaa. Niin ei siis ole; yhdistelmä 'dialektinen laki' esiintyy ensi kerran Pääomassa — Marxin huomautuksessa, jonka mukaan uuden kemian havainnot vahvistavat sitä, mitä Hegel oli sanonut määrästä ja laadusta, samalla tavoin kuin sitä vahvistaa siirtyminen käsityöstä manufaktuureihin; pelkkä määrällinen lisäys vie vähitellen kokonaan uuden laadun syntymiseen.

Marxin esitys oli Dühringin hyökkäyksen kohde. Engelsin tehtäväksi tuli puolustaa Pääomaa Dühringiä vastaan. Vasta tässä puolustuksessa hän ensi kerran ottaa suuhunsa käsitteen 'dialektinen laki'. Marx oli maininnut vain yhden dialektisen lain — lain määrästä ja laadusta — mutta Engels puhuu nyt kahdesta; myös siitä, mitä Marx Pääomassa kutsui yksinomaan 'kieltämisen kieltämiseksi', tuli tässä toinen dialektinen laki.

Kun Engels Anti-Dühringin jälkeen uudelleen kävi käsiksi Luonnon dialektiikkaan, hän paneutui joiksikin vuosiksi kehittelemään erityistä oppia dialektisista laeista. Tämä oli mutkikasta kehittelyä. Yhdessä säilyneistä muistiinpanoista hän saattoi puhua neljästä dialektisesta laista, toisessa kolmesta. Eri seikoista johtuen tuli viimeksi mainittu niin sanoaksemme ohjeelliseksi, kun eri huomiot, luonnokset ja keskeneräiset kappaleet jotka muodostavat Luonnon dialek-

tiikan, julkaistiin vuonna 1925. Jo vuonna 1880 Engels tuntuu luopuneen projektistaan dialektisten lakien luettelomiseksi. Hänen viimeisessä suuremmassa filosofisessa työssään, Ludwig Feuerbach (1886), ei ilmausta esiinny ja se tuntuu myös vieraalle tässä kirjoituksessa, joka niin paljon käsittelee sitä, että 'metodia' ei saa lukita kiinteään 'systeemiin'. Mitä dialektiset lait ovat ellei muuta kuin yritys tällaisen systeemin rungoksi.

Dialektiset lait olisi Engelsin omien sanojen mukaan abstrahoitu Luonnon dialektiikassa luonnon ja inhimillisten yhteiskuntien historiasta. Itse asiassa ne eivät ole mitään muuta kuin näiden molempien historiallisen kehityksen yleisimmät lait! Tällaisilla sanoilla hän paljastaa pyrkivänsä saavuttamaan sen tieteenihanteen, joka niin pahoinpiteli häntä ja hänen tieteellisesti aktiivisia aikalaisiaan (kuten myös ennemmin ja myöhemmin). Hän halusi saavuttaa superyleistyksiä, mahtavia ja äärettömän laajoja lainalaisuuksia, jotka muodostaisivat kehykset kaikelle tieteelliselle toiminnalle ja joiden puitteissa sekä historiallinen materialismi yleisesti että teoria pääomasta erityisesti saavat sijan ja vahvistuksen.

Dialektisten lakien muotoileminen dialektisestä materialismista on mielestäni enemmän kuin järjestelykysymys. Dialektiset lait ovat esteenä tiellä sen ymmärtämiselle, mikä todella on mielenkiintoista, kestävä ja kehityskelpoista työssä, minkä Engels oli juuri vain aloittanut.

Tässä Engelsin katkonaisessa työssä on aavistettavissa tietoteorian piirteitä. Se on tietoteoria, joka usein on saanut nimekseen 'heijastusteoria' ja joka siksi on sotkettu myös naiiviin realismiin. Mitä Engels aiheesta sanoo tai mihin hän pikemminkin viittaa, on enemmänkin yleistä tietorealismia: tieto on tietoa siinä, kun se tavalla tai toisella vastaa kohdettaan.

Tietorealismi on todella mielenkiintoinen ja tärkeä, mikäli se asetetaan yhteyteen historiallis-materialististen perusteiden kanssa. Historiallisen materialismin mukaan ihmisten ideat ja tiedot ovat historiallisesti ja luokittaisesti suhteellisia. Engels tuo kuvaan mukaan myös toisen suhteellisuuden, biologisen, ts. ihmisen riippuvuuden ruumiistaan ja sen rajoitukset. Nyt voitaisiin ajatella vastaavien suhteellisuuksien johtavan todelliseen relativismiin: mikään ei ole totta muutoin kuin suhteessa biologiseen, historialliseen ja luokitaiseen yhteyteen. On itse asiassa olemassa marxilaisia, jotka

ovat päätyneet tällaiseen relativismiin. Meidän tarvitsee vain palauttaa mieleemme ei niinkään epätavallinen käsitys 'totuuden' käännettävyydestä 'oikeaan luokkakantaisuuteen'.

Jos siis sanomme, että historiallisessa materialismissa on piirteitä, jotka voivat johtaa relativismiin, niin tietorealistinen teesi toimii tärkeänä vastapainona tai oikeammin sanoen ratkaisevana vastainstanssina. Voimme uskoakseni sanoa, että tietorealistin ja tietorelativismin välillä vallitsee dialektinen suhde. Tieto on ihmisten tietoa, sen normit tai kriteerit ovat historiallisesti ja sosiaalisesti määräytyneet ja myös sen käyttö on historiallisesti ja sosiaalisesti määräytynyttä. Mutta samanaikaisesti tieto on tietoa **jostakin**; se on tietoa siitä, että se vastaa tätä **jotakin**.

Mutta paljon tietoteoriaa keskeisempi Engelsin filosofiassa on ontologia. 'Ontologiaa' käytän sanan yleisimmässä merkityksessä: se on oppi siitä, mikä todella ja ehdottomasti on olemassa. Engelsillä ontologia tavallaan edellyttää tietorealistia. Se edellyttää toisin sanoen sitä, että jostakin ehdottomasti olemassa olevasta voidaan puhua.

Keskeistä Engelsin ontologian tuntomerkkiä kuvaan 'irreduktiivisena materialismina'. On hyvin tunnettua, että Engelsillä on materialistinen ontologia. Sanotaanhan, että materia on se, joka on olemassa, kun taas aatteelliset kokonaisuudet ovat materiasta riippuvaisia. Mutta hänen materialisminsa pitää sisällään enemmän kuin tämän. Klassinen materialismi, jota Engels kutsuu mekaaniseksi, väittää materian aina ja kaikkialla olevan luonteeltaan samanlaista. Näin myös tajuisimmat todellisuuden osat, esimerkiksi ihmisaiivot, rakentuvat viime kädessä materiasta, joka on alisteinen samoille lainalaisuuksille kuin kivet. Ei vain fysiikka ja kemia vaan myös biologia sekä ihmistieteet ovat lopulta vain mekaniikan eri tyyppejä. Näiden tieteiden käsittelemät erityiset ilmiöt ovat itse asiassa samanlaatuisia kuin mekaniikan ilmiöt.

Tämä on ristiriidassa sen katsomuksen kanssa, jonka Engels on muotoillut omassa dialektisessa materialismissaan. Hän käyttää apunaan vanhahtavansointuista termiä: liikemuoto. Mekaanisen materialismin mukaan on olemassa vain yksi liikemuoto, nimittäin mekaaninen. Engelsin mukaan on olemassa useita liikemuotoja: ei vain mekaniikan vaan myös esimerkiksi lämmön ja sähköön sekä edelleen biologian tai elävän liikemuodot ja lopulta myös inhimillistä historiaa merkitsevä liikemuoto.

niitä kokonaan; suhteessa perustan laatuihin osoittautuvat päällysrakenteen omat, ainutlaatuiset laadut tilapäisiksi, siis ei-selitettävissä ja -ennustettavissa oleviksi.

Meidän on tietenkin käytettävä vertausta varovaisuudella. Yhteiskunnan perusta ei voi olla olemassa ilman päällysrakennetta, fysikaalinen todellisuus voi olla olemassa ilman biologista ja biologinen ilman inhimillistä. — Mutta tietyt perustavat yhtäläisyydet ovat kuitenkin olemassa. Tietorealismi kannattaa ottaa tässä myös puheeksi. Sen ja historiallisen materialismin relatiivisuuden välinen jännite voidaan myös nähdä perusta—päällysrakenne-dialektiikan tuloksena. Realistinen postulaatti — että tieto vastaa objektiaan — muodostaa itse lähtökohdan. Mutta sitä vastaan voidaan tällöin asettaa relativismin ajatus ihmisen biologisesta, historiallisesta ja luokittaisesta suhteellisuudesta.

Nämä yhtäläisyydet voisivat muodostaa lähtökohdan monille syvällisille analyyseille. Paljon käytännöllisempi ja vahvempi kysymys tunkee kuitenkin esiin. Jos sanomme, että on olemassa sekä todellisia sidoksia, jotka yhdistävät dialektisen materialismin historialliseen, että muodollisia tai rakenteellisia piirteitä, jotka yhdistävät niitä, niin tällöin emme ole sanoneet, kuinka itse asiassa voimme käyttää näitä Engelsin kerran säveltämiä filosofisia ajatuksia.

Tähän liittyen aion kosketella vain yhtä kysymyksen aspektia, sitä missä määrin ne auttavat viitoittamaan kannanottamista erilaisten tieteellisten teorioiden suhteen. Tämä on kysymys, joka ajasta toiseen on herättänyt eloon pahoja henkiä. Einsteinin suhteellisuusteoria julistettiin Neuvostoliitossa vuosikymmenien ajan kelvottomaksi siksi, että sitä ei pidetty dialektisen materialismin kanssa yhdenmukaisena. Yhdenmukaisena sen sijaan pidettiin Lysenkon genetiikkaa!

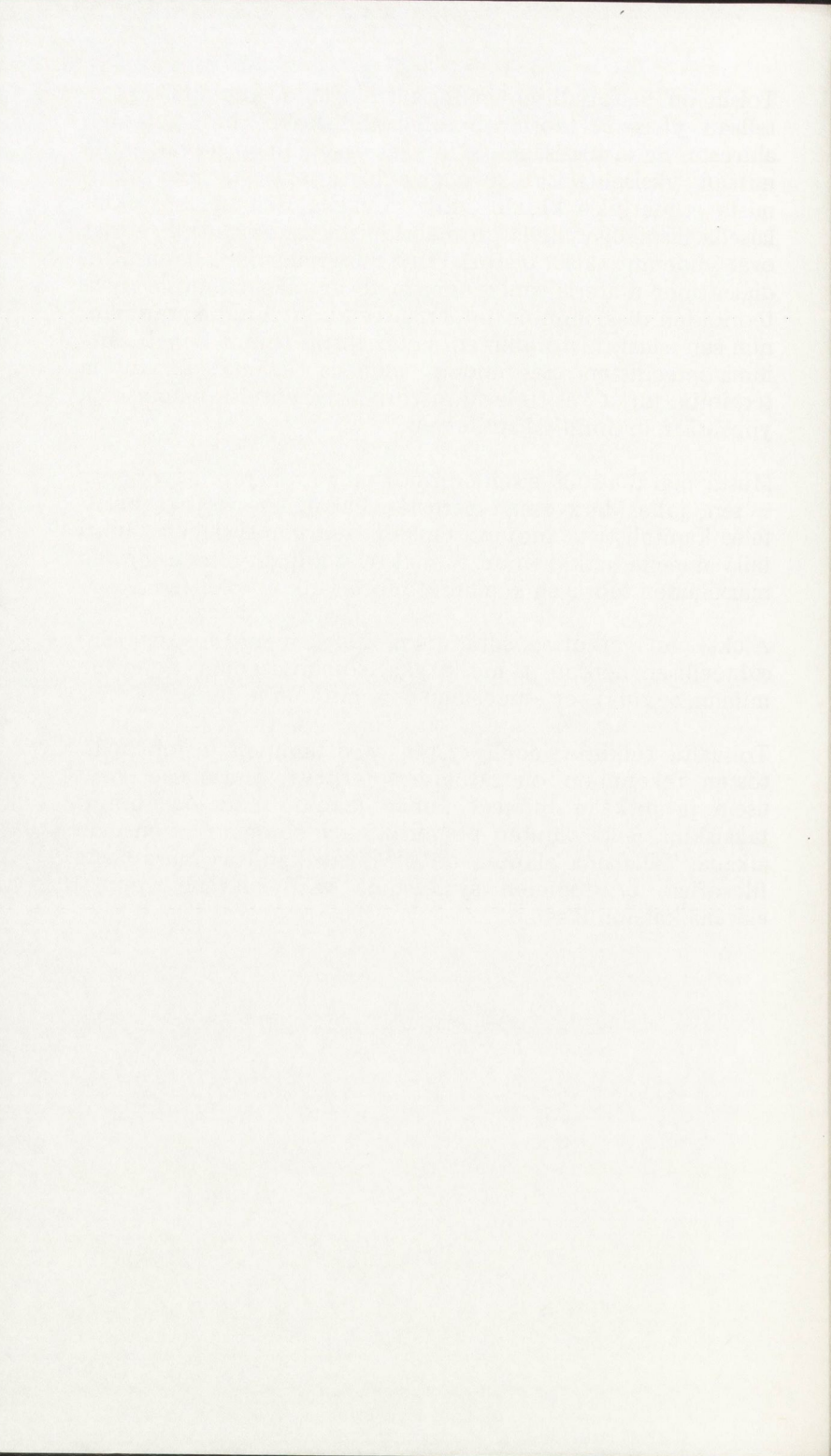
Mitä tähän mennessä olemme sanoneet dialektisesta materialismista on, että sen avulla ei voida erotella mitä tahansa teorioita; yhtä ei voida osoittaa oikeammaksi tai vääremmäksi kuin toista. Sen sijaan sen avulla voidaan **tulkita** monia teorioiden välisiä (esimerkiksi biologisten teorioiden ja ihmistieteiden välisiä) sekä teoria-alueiden sisäisiä yhteyksiä. Sen avulla voidaan saada materialistinen kokonaisnäkemys olemassaolosta. Sen avulla voidaan sanoa, mitä tiedolla tarkoitetaan; historiallisella materialismilla voidaan sanoa mitä tiede on.

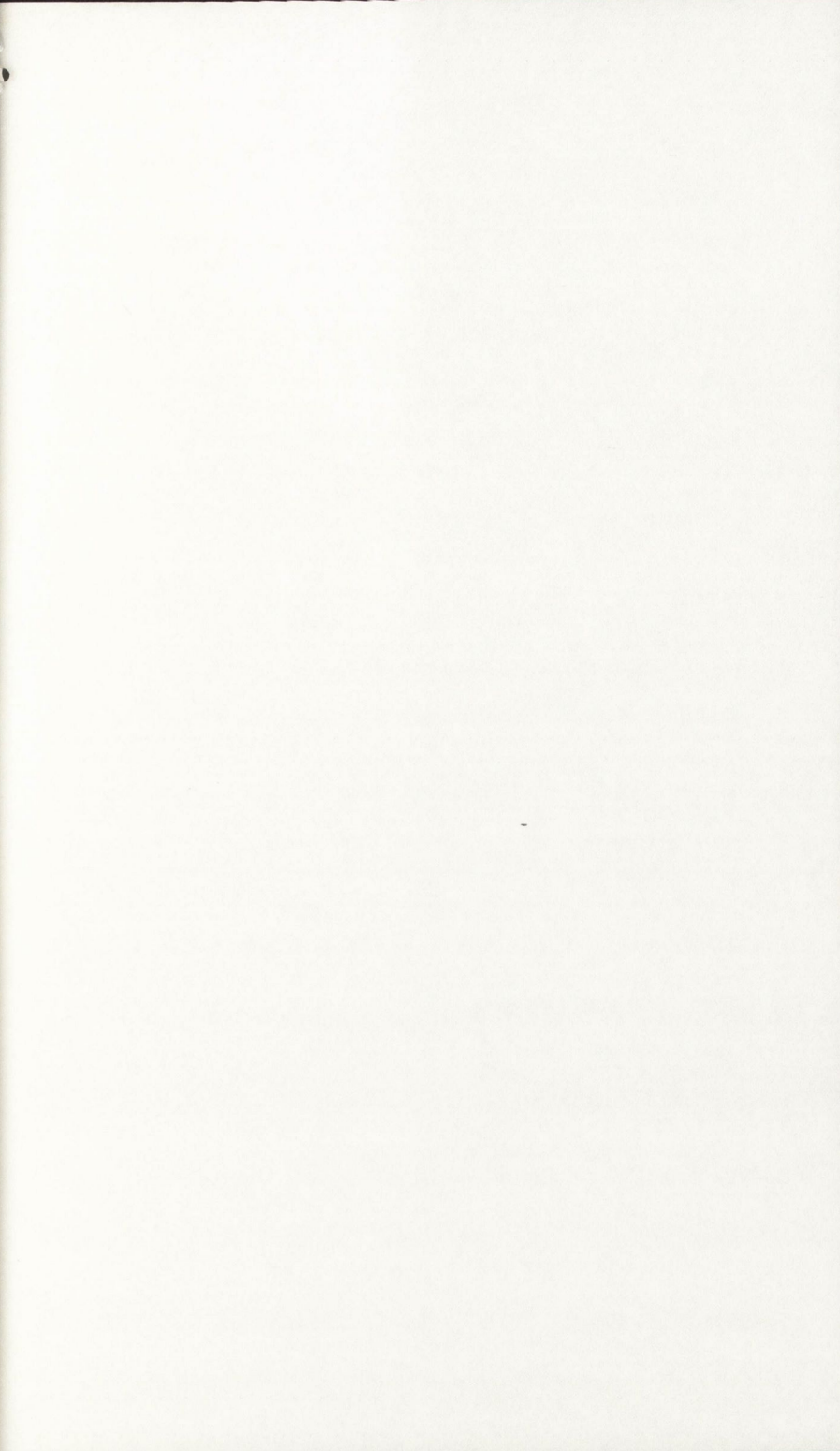
Toisin on historiallisen materialismin laita, kun sitä tarkastellaan yleisenä teoriahahmotelmana koko ihmistieteiden alueesta. Se ei itsessään ole mikään täsmällinen teoria: ei ole mitään yksiselitteistä sovellusta historiallisesta materialismista esimerkiksi kirjallisuuden alueella. Sen sijaan jonkinlaisella täsmällisyydellä on mahdollista sanoa mitkä teorit ovat yhdenmukaisia historiallisen materialismin kanssa. Kun dialektinen materialismi ei anna meille mitään mahdollisuutta teorioiden diskriminointiin, erilaiseen kohteluun, syrjintään, niin sen sijaan historiallinen materialismi toimii tienviittana ihmistieteellisten teorioiden alueella (tämä tarkoittaa teorioita, jotka käsittelevät historiallisia, yhteiskunnallisia ja ylipäätään inhimillisiä suhteita).

Mutta marxilaisuus sisältää myös oman määrätyn teoriansa — sen, jolle Marx asetti perustan Pääomassa ja joka käsittelee kapitalistista tuotantotapaa ja sen kehityslakeja. Juuri tällä alueella kaikki muut teorit ovat kilpailijoita; erityinen marxilainen teoria sulkee muut teorit ulkopuolelleen.

Aluksi voi vaikuttaa siltä, kuin dialektinen filosofia saisi suhteellisen heikon ja merkityksettömän aseman. Se ei luo mitään, se tulkitsee ainoastaan sitä, mitä on jo luotu.

Toisaalta tulkinta, edellytysten selvittäminen ja johtopäätösten tekeminen on ratkaiseva tehtävä. Marxilaiset ovat usein ja pitkään lyöneet tämän laimin, mikä on tuonut takaiskuja, eikä vähiten porvarillisen ideologian offensiivin aikana. Tällaisina aikoina on oleellista kehittää marxilaista filosofiaa, ei dogmien systeeminä vaan elävänä oppina, elävänä katsomuksena.





MARXILAIKUUDEN FILOSOFIA

Marxilaisuudesta on suomalaisen vasemmiston keskuudessa puhuttu viime vuosina paljon. Paljon on tarjolla myös painettua sanaa, enemmän tai vähemmän virallista tekstiä.

Lukija saattaa kysyä, miksi jälleen kerran uusi kirja marxilaisuudesta, ja vielä sen filosofiasta.

Tämän kirjan tekijät, kaikki ruotsalaisia tutkijoita, ovat lähteneet siitä, että marxilaisuuden tila ei suinkaan ole staattinen ja ongelmaton. Se kaipaa tuuletusta ja uudelleenarvioita. Toisaalta korostuu myös ajatus, että marxilaisuuden eräät perinteiset ja ilmeisen vanhentuneet näkökohdat on mahdollista ylittää klassikoitten avulla, eräällä tavalla ylittää Marx Marxin kautta kulkien.

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTON KIRJASTO



150 052 4832